



<http://www.buddhamountain.ca>

Số 1911

**MA HA CHỈ QUÁN
PHÁP MÔN VIÊN ĐÓN
(The Great Calming and Contemplation)
THIÊN THAI TRÍ KHẢI**

Neal Donner & Daniel B. Stevenson biên soạn - Từ Hoa Nhất Tuệ Tâm dịch

Gạt bỏ quyển sách này đi thì còn có gì khác để mà nói nữa? Vì vậy, hành giả nên có tín tâm mà tin rằng [văn mạch và chính giáo pháp này] biểu thị sự trao truyền của tôn sư.

... chỗ cất dấu 'tâm tôn sư' không thể tìm thấy ở một nơi nào khác mà chính trong tác phẩm Maha Chỉ Quán.

Đệ Cửu Tổ Trạm Nhiên

(Trích 'Chỉ Quán Phụ Hành Truyền Hoằng Quyết')

Tựa

Qua nhiều thế kỷ, truyền thống Phật giáo được thành lập bởi Đức Thích Ca Mâu Ni khoảng thế kỷ thứ năm trước Tây lịch dần dần lan rộng từ chiếc nôi Ấn Độ đến những vùng đất Á Châu. Để đáp ứng với những nền văn hóa khác biệt, những khuynh hướng tư tưởng, đường lối thực hành, và trường phái ra đời, trong số này có nhiều khuôn mặt trở nên quan trọng và giữ vững truyền thống của riêng họ. Khi chúng ta nói đến Phật giáo ngày nay, chúng ta nhìn tổng quát qua ba truyền thống lớn, với văn tự, tín điều giáo lý. Đó là truyền thống Phật giáo Á Đông (Trung Hoa, Đại Hàn, Nhật Bản, và Việt Nam), truyền thống Theravada (Tiểu Thừa) từ Đông Nam Á, và truyền thống Vajrayana (Mật Tông) còn gọi là Tantric (Kim Cang Thừa) dọc theo dãy núi Hy Mã Lạp Sơn.

Đây là việc làm phiên dịch và nghiên cứu một phần chính trong tác phẩm MaHa Chỉ Quán do một tỷ khiêu người Trung Hoa là Trí Khải (538-597) viết ra. Chính Trí Khải được tán tụng như một vị Tổ sư sáng lập Thiên Thai Tông, là một trong

những truyền thống Phật giáo gây ảnh hưởng lớn và dài lâu vùng Đông Á (1). Như tựa đề quyền luận đưa ra, Chỉ và Quán là phương pháp thiền hoặc tu tập thuộc tôn giáo. Được gọi là Đại (MaHa) vì là pháp viên đốn hội nhập Phật giới, là một tư tưởng nổi bật của Phật đạo Đông Á mà Trí Khải và thời đại của Đại Sư nhìn như một biểu tượng của Phật pháp (2). Sự kiện này, cùng với nội dung văn mạch cực kỳ thâm thúy, không những làm cho MaHa Chỉ Quán trở nên một luận đề tuyệt đỉnh của Thiên Thai Tông, nhưng còn được tất cả những tông phái Phật giáo Đông Á tán tụng. Một biểu tượng lịch sử với lối nhìn cuốn hút sâu thẳm như vậy đã tự giữ một chỗ đứng song song với tác phẩm Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) của Buddaghosa và Tsong-kha-pa Lam-rim chen-mo như một trong những tinh túy của Phật giáo đại cổ.

Tác phẩm nguyên thủy MaHa Chỉ Quán gồm có mười chương, phân ra làm mười đề mục- tương đương với khoảng bốn hoặc năm chương dưới dạng Anh ngữ. Quyền sách trong tay bạn là một bản dịch chương thứ nhất của MaHa Chỉ Quán, cùng với lời giới thiệu hùng tráng được một môn đồ của Trí Khải là Quán Đảnh (561-632) viết và đính kèm theo tác phẩm của Thầy mình, cũng là người có trách nhiệm ghi chép và xem xét tác phẩm. Chương mở đầu này được gọi là phần đại ý (Synopsis), vì một sự kiện đơn giản là chương này tóm tắt và lập lại bố cục, nội dung chủ đề của MaHa Chỉ Quán như một toàn phẩm, với những thay đổi uyển chuyển. Vì đặc tính tự đầy đủ của chương này, các nhà nghiên cứu về Phật học Thiên Thai Tông đã xem chương này như chính là một tác phẩm. Vì lý do đó, chúng tôi không phải là đã không tìm hiểu chu đáo khi chọn đưa ra chương đại ý này như một bản dịch riêng rẽ.

Phần theo sau dựa vào luận án tiến sĩ của Neal Donner viết năm 1976 tại Đại Học Britist Columbia. Vào năm 1989, Peter N. Gregory tu chỉnh khi được Dan Stevenson đưa vào Kuroda Institute's Classics trong phần Phật học Đông Á, và đồng thời được nhà xuất bản Đại Học Hawaii ấn hành.

Bản dịch của chúng tôi căn cứ vào lần tái bản MaHa Chỉ Quán của Taisho shinshu daizokyo (3), và bốn luận đề- một dưới dạng Hoa ngữ, ba là Nhật ngữ- dưới tựa đề Makashikan, vol. 5, Bukkyo takei series nos. 22-26 (4). Bốn luận đề gồm có : (1) Chỉ Quán Phụ Hành Truyền Hoằng Quyết (Chih kuan fu-hsing ch'uan-hung chueh) từ vị Tổ thứ chín của Thiên Thai Tông là Trạng Nhiên (Chan-jan, 711-782) (5), (2) shikan bugyo shiki, từ nhà nghiên cứu nổi tiếng về Tông Thiên Thai vào thế kỷ 20 là Shoshin, (3) Makashikan bugyo kogi, từ sau thời Tokugawa Thiên Thai tỳ khiêu Chiku (1780-1862), và (4) Makashikan bugyo kojutsu, bởi giáo sĩ Thiên Thai Tông thế kỷ thứ 19 là Shudatsu (1804-1884) (6).

Nhiều tham khảo về MaHa Chỉ Quán đương thời dưới dạng Nhật ngữ cũng rất hữu ích. Donner trước tiên ấn hành hai chương Makashikan của Sekiguchi shindai trong những tập Iwanami bunko phổ thông (1966) (7). Từ đó, nhiều bản dịch khác xuất hiện, gồm có bản của Muranaka Yujo (8) và của Nitta Masa'aki (9). Có hai bản tham khảo khác vừa được xuất bản gần đây góp phần vào việc học MaHa Chỉ Quán cũng cần nên để ý. Một bản là Makashikan ichiji sakuin (10) dày cộm liên quan đến từng chữ một của tác phẩm MaHa Chỉ Quán; bản kia liệt kê chu đáo những đoạn kinh được trích dẫn trong MaHa Chỉ Quán (11).

Với sự khuyến khích và cộng tác của Peter N. Gregory, năm 1989, Donner xem lại suốt luận án của mình, đính chính và khai triển nhiều chỗ. Một năm sau đó, Stevenson đối chiếu bản dịch với bản chánh qua từng dòng một, đồng thời tham khảo những luận đề của Thiên Thai Tông với những bản dịch mới ra đời dưới dạng Nhật ngữ. Những điều chỉnh nhỏ nhỏ về chữ dùng và lối hành văn được thực hiện toàn thể bản dịch, nhưng những sửa đổi quan trọng chỉ giới hạn ở đề mục đã chọn. Xét đoán sự bền bỉ đối với nguyên bản của Donner. Những sửa đổi quan trọng trong chương nói về tứ thiền định liên quan đến phương thức hành trì được Stevenson giới thiệu như phần đặc biệt.

Stevenson cũng sửa đổi phần ghi chú, chú trọng về nội dung của MaHa Chỉ Quán hơn là trong dàn bài nghiên cứu. Vì vậy, những chỗ Donner đã phân đoạn và giải thích trước kia, Stevenson đều giới thiệu thêm những phần trích dẫn từ các luận đề của Trạm Nhiên (Chan-jan), và từ những tư liệu khác của Thiên Thai Tông (12).

Những danh từ chuyên biệt vẫn giữ nguyên nghĩa. Một số khác biệt thiết yếu được giữ lại, nơi mà Anh ngữ có thể thông đạt ý nghĩa một cách hữu hiệu. Tuy vậy, một độc giả cẩn thận vẫn không bị sai lạc. Mặt khác, lối dịch từng chữ một giữa Hoa ngữ và Anh ngữ về những danh từ đặc biệt không thể thực hiện đối với những danh từ như fa (dharma, giáo lý, yếu tố tâm vật lý, hoặc chỉ như một vật), nơi mà một tràng ý nghĩa, hoặc là những điệp tự càng tạo sự khó khăn để dừng lại ở một nghĩa tương đương. Thí dụ như khi kiến thức về một danh từ Trung Hoa cổ điển có lợi thì cho vào dấu ngoặc. Phần từ ngữ khó (với những chữ tương đương) cũng được ghi lại theo sau bản dịch này.

MaHa Chỉ Quán là một tài liệu một cô đọng khó hiểu và không cân bằng- vì được bắt đầu bằng một số ghi chú của môn đồ Trí Khải là Quán Đảnh từ những bài giảng của Thầy mình. Quan sự kiện này, nhiều sự rời rạc trong văn mạch đã khiến nảy sinh ra những hệ thống khảo sát và tranh luận giữa các độc giả Thiên Thai Tông trong nhiều thế kỷ. Đối với chúng tôi là những người phiên dịch tác phẩm nếu phiên dịch vội vã bên ngoài hoặc lướt qua những khó khăn này mà không chú ý đến lối chú nghĩa theo truyền thống thì sẽ làm mờ nhạt những đường nét từng

đóng góp vào việc làm cho tác phẩm trở nên sống động. Vì vậy, những sự rời rạc và phức tạp trong văn mạch (đã được chứng minh là gây trở ngại cho truyền thống Thiên Thai sau này) được cẩn trọng giữ lại trong bản dịch và tô đậm trong phần ghi chú. Những chỉ dẫn chính được đánh dấu bằng những dấu ngoặc lớn.

Sự phiên dịch về những danh từ hoặc những lối diễn tả chuyên biệt trừu tượng của Thiên Thai Tông, nếu có thể được, đều dựa vào những định nghĩa trong văn mạch của Trí Khải, hoặc từ những bản kinh và luận đề mà Đại Sư và những người cùng thời biết đến và dùng. Ngoài ra, Trạm Nhiên (Chan-jan) được xem là người đáng tin cậy. Có hai lý do để có thể tin tưởng vào những tác phẩm cũng như những ghi chú của Chan-jan. Thứ nhất là sẽ lỏng lẻo nếu đi vào những tái lập của MaHa Chi Quán mà không theo những luận đề của Chan-jan, vì xưa kia thiếu tư liệu, cũng như vô số xung đột mà những luận đề của Chan-jan gặp phải khi tái tạo hình dáng cho tác phẩm hiện nay (13). Thứ hai, sự diễn dịch của Chan-jan về tác phẩm trở thành một diễn dịch theo cùng tiêu chuẩn cho tất cả các vùng Đông Á, tiếp nhận cái hiểu của Chan-jan ít nhất đưa chúng ta bước vào được dòng suối của những khảo cứu về Thiên Thai Tông sau này. Chương phụ đề trong bản dịch theo Chan-jan, vì đảm nhiệm hầu hết (nhưng không phải là tất cả) những yếu tố làm nổi bật văn mạch của tác phẩm.

Phần chính của tác phẩm trước hết là lời nói đầu, và ba chương giới thiệu. Reverend Yamada Etai hiện nay là tổng chủ khảo của Thiên Thai Tông ở Nhật Bản đã viết lời nói đầu này. Stevenson và Donner viết chương giới thiệu thứ nhất, đưa ra những nền tảng khái niệm của Thiên Thai Tông cũng như phát họa chương Đại Ý trong tương quan với tác phẩm MaHa Chi Quán như một khối. Chương thứ hai và chương thứ ba, do Stevenson viết, đưa ra một cái nhìn tổng quát về mặt văn hóa có tính cách lịch sử của MaHa Chi Quán, và đưa vào đề tài liên quan đến vai trò của tác phẩm như một thánh thư của truyền thống Thiên Thai.

Trong việc hoàn thành tập sách này, chúng tôi cũng nhận được sự nâng đỡ từ nhiều nơi, bạn hữu, và những người đồng sự. Niềm cảm tạ đặc biệt gửi đến Yamada Etai, vị thống lãnh trường phái Thiên Thai hiện nay ở đỉnh Tỉ Duệ (Mount Hiei), đối với sự giúp đỡ vô cầu của Người dưới hình thức giúp chi phí ấn hành tập sách này (cũng như tử tế cung cấp kiểu chữ đẹp dành cho tựa đề sách và dùng vẽ bìa sách); và gửi đến Maezumi Roshi, khoa trưởng Trung tâm Kuroda, đối với lòng luôn ân cần và sự nâng đỡ tinh thần.

Peter N. Gregory, Giám đốc Trung tâm Kuroda, và cũng là Giáo sư phân khoa Tôn giáo, University of Illinois tại Champaign Urbana, đã dành thì giờ xem bản in, các mẫu hình, và giúp in những ấn bản sau cùng. Không có lòng tử tế và khuyến khích

của ông, (chưa kể lòng kiên nhẫn), tập sách này sẽ khó có thể đầy đủ. Chúng tôi cũng gửi lời cảm tạ đến bà Barbara E. Cohen trong việc giúp sang sửa bản in và phân ghi chú.

Hầu hết thì giờ của Stevenson dành cho tập sách này trải qua ở phòng trọ Đại Học Michigan, dưới sự nâng đỡ của University of Michigan Institute for the Study of Buddhist Literature và Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, Taipei. Sự quan tâm của các Giáo sư Luis O. Gonnez, Donald S. Lopez, Jr., và T. Griffith Foulk từ University of Michigan Buddhist Studies Program, đã giúp đỡ nhiều cách.

Tôi, Dan Stevenson, xin được cảm tạ hai người đối với vai trò đặc biệt của các vị trong công việc này. Vị thứ nhất là Venerable Sheng-yen, Giám đốc Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, là người đã khuyến khích sự tìm hiểu của tôi trong nhiều năm, không có người, tôi khó thể vào được tận đáy sâu sống động của truyền thống Phật giáo Trung Hoa. Người thứ hai là Miwa, người bạn đời của tôi. Từ bà, sự nâng đỡ và tình nguyện chia sẻ cùng tôi những lo âu mà một đồ án như trên mang đến, được thành công. Tất cả những gì tôi đã làm được xin dâng tặng cho các bạn.

Và tôi, Neal Donner, xin gửi lời cảm tạ gia đình đã giúp đỡ tôi, người cha quá cố là Otto Donner, là người đã quá thương yêu tôi đến nỗi chống đối sự chọn lựa nghề nghiệp phiền hà của tôi; và người hôn phối thứ hai của ông là Maria Donner, là người đã mang niềm vui đến cho ông trong những năm sau cuối; gửi đến Carol Linnell, người vợ trước của tôi, là người chưa từng quên vai trò của một người mẹ; Erich Donner và Rebecca Donner, là người đã dạy tôi nhiều pháp Phật; em trai tôi là Michael Donner, không ngừng thương yêu tôi bất kể những khác biệt; và sau cùng là mẹ tôi, Jane Donner Sweeney và người hôn phối thứ hai của bà là Vince Sweeney, là người đã hòa hợp sự tìm kiếm giác ngộ trong sự gắn bó của gia đình, hơn tất cả những người nào mà tôi đã được gặp.

Daniel B. Stevenson

Neal Donner

Tham khảo

(Phần phiên âm Hoa ngữ theo hệ thống Wale-Giles)

1 Truyền thống có tên theo Thiên Thai Sơn tại vùng Đông Nam Trung Hoa, là đỉnh núi trên đó Trí Khải đã thành lập trung tâm đạo tràng đầu tiên của tông phái. Tên gọi qua Hoa ngữ, người Đại-Hàn đọc là Chontae, và người Nhật đọc là Tendai.

2 Lần tái bản sớm nhất của MaHa Chỉ Quán được môn đồ Trí Khải là Quán Đảnh chủ biên, tên thực là ‘Viên Đốn Chỉ Quán’(Yuan-tun Chih-kuan). Sau lần tái bản

thứ ba và lần tái bản sau cùng, Quán Đảnh định lại tựa đề như hiện nay.

3 T no.1911. Bản Taisho dựa vào bản in đời nhà Minh, với những bản văn khác đối chiếu với bản đời Tống và thời kỳ Tokugawa.

4 Bukkyo taikei kansekai (Iwada Kyoen, chief ed.) Makashikan, 5 vols., Bukkyo taikei series no. 22-26 (Tokyo: Bukkyo taikei kansekai, 1912, 1919, 1932, 1933; được Nakayama shobo busshorin in lại năm 1978). Cùng bốn luận đề, với nguyên bản, cũng được Tada Koryu, ed., Tendai daishi zenshu: Makashikan, 5 vols. (Tokyo: Nippon bussho kankokai, d.u.) tái bản.

5 Cũng được thấy trong T no.1912.

6 Chiku và shudatsu cả hai đều là những khuôn mặt tạo nhiều ảnh hưởng liên hệ đến Anraku-ha, một hậu Tonkugawa trên đỉnh Tỉ Duệ (Hiei) tìm lại dấu vết tư tưởng huyền bí của hongaku và phục hồi truyền thống ‘cổ truyền’ của đạo tràng Thiên Thai.

7 Sekiguchi shindai, Makashikan, 2 vols. Iwanami bunko series, 33-309-2 (Tokyo: Iwanami shoten, 1966).

8 Muranaka Yujo, Makashikan, Daijo butten no.6 (Tokyo: Chuo koronsha, 1988).

9 Nitta Masa'aki, Makashikan, Butten koza, no.25 (Tokyo: Daizo shuppansha, 1989).

10 Yamada Kazuo, ed., Makashikan ichiji sakuin (Tokyo: Daisan bunmeisha, 1985).

11 Chugoku bukkyo kenkyukai, ed., Makashikan inyo tenkyo soran (Tokyo: Nakayana shobo busshorin, 1987), trước kia đã ấn hành dưới hình thức tập san Tendai 2-6 (1981-1983). Bảng liệt kê những tham cứu này hầu hết từ bốn luận đề có trong Iwada, ed., Makashikan, Bukkyo taikei series nos. 22-26. Những nguồn gốc khác thì vẫn chưa dứt khoát.

12 Những đoạn trích dẫn từ Chỉ Quán Phụ Hành Truyền Hoằng Quyết (Chih-kuan fu-hsing ch'uan hung chueh) được giới thiệu bằng những chữ như Chan-jan ‘nói’ (hoặc ‘cho rằng’ v.v...), theo sau là phần tham khảo đặc biệt của Taisho. Những nguồn gốc khác gồm có những trước tác của tôn giả Hui-ssu (Tuệ Tư) (515-577), Chih-I (Trí Khải) (538-597), Kuan-ting (Quán Đảnh) (561-632), và Chan-jan (Trạm Nhiên) (711-782), cũng như những khuôn mặt đời Tống như Tri Lễ (Chih-li, 960-1029), và Tuân Thức (Tsun-shih, 963-1032).

13 Đọc Sato Tetsuei về sự phát huy MaHa Chỉ Quán được tóm lược trong tác phẩm Tendai daishi no kenkyu.

PHẦN MỘT MA HA CHỈ QUÁN VÀ THIÊN THAI TÔNG

Chương Một Tác Phẩm Maha Chỉ Quán Neal Donner và Daniel B. Stevenson

Nền tảng của Maha Chỉ Quán

Tập sách này được trình bày như một bản dịch có ghi chú chương thứ nhất tác phẩm thiền định MaHa Chỉ Quán (1) do Trí Khải Đại Sư (538-597) thuyết. Là một vị Tổ sáng lập ra Thiên Thai Tông, Trí Khải đã mang một sự dung hòa thành công nhất đến với những giáo lý rời rạc có những phẩm tính khác biệt mà Phật giáo Trung Hoa đã phải gánh chịu trong 400 năm, kể từ thập niên sau cùng của triều đại nhà Hán, khi những tạng kinh từ đất Ấn được đưa vào Trung Quốc qua văn tự mà người Trung Hoa có thể hiểu được.

Không phải rằng vào thời đại Trí Khải không có người nào khác dấn thân vào công việc đa đoan này, mà khoảng cuối thế kỷ thứ năm và đầu thế kỷ thứ sáu, những sự việc hệ thống hóa giáo pháp Phật- được biết như P'an chia hoặc 'phân loại giáo lý'- đã trở thành công cụ tiêu chuẩn để phân định sự phức tạp của truyền thống Phật giáo, và thành lập những nguyên lý trác tuyệt. Được biết rõ ràng rằng Trí Khải đã dựa vào nhiều thuyết nổi tiếng đương thời, như hệ thống phân loại của 'ba Nam bảy Bắc' mà Trí Khải có nói đến trong những tác phẩm của Đại Sư (2). Không những phương cách phân loại giáo pháp Phật của Trí Khải trở nên thâm thúy và trường tồn hơn tất cả những học thuyết của các vị tiền bối, mà Trí Khải còn đưa mặt thực hành (quán) vào sự dung hợp phi thường vững vàng đến đôi truyền thống Thiên Thai- song song với truyền thống rất nổi tiếng là Thiên- đã trở thành một trong những nguồn mạch vĩ đại và là học thuyết đầy thẩm quyền về Phật giáo phía Đông Á châu. Tóm lại, Trí Khải- quán sát sự toàn diện của truyền thống kinh điển đã được tiếp nhận- đồng nhất hành vào giáo, và lý vào hành, đưa ra một hệ thống dung hòa cả hai, nơi mà những bậc tiền bối chỉ có thể xếp đặt những giáo lý khác nhau trong những bản kinh cho dễ hiểu và chắc chắn.

Danh tự và các đề mục phân loại được Trí Khải xếp đặt vào một hệ thống dung hợp rộng lớn, đưa đến cách nhìn sống động mới mẻ vào giáo lý và hành trì của pháp Phật, mở cánh cửa phát huy lý thuyết và thực hành mà cho đến nay vẫn chưa được thấy trong truyền thống Ấn Độ.

Vai trò mang đến một cái nhìn dung hợp trong Phật giáo Trung Hoa của Trí Khải thường được sánh với vai trò của vị vua thành lập nhà Tùy (581-618), là người đã

thống nhất hai miền Nam Bắc Trung Hoa sau hơn ba thế kỷ rưỡi phân chia chính trị và lãnh thổ. Thực vậy, sự so sánh rất gần gũi: trước khi nhà Tùy thống nhất, Phật giáo miền Bắc Trung Hoa được xem là thiên về mặt thực hành, giống như các bậc lãnh đạo là những người hoạt động, tổ tiên thường là những dân quê, trong khi Phật giáo phương Nam thiên về lý thuyết, giáo điều, như các bậc lãnh đạo thường là dân khoa bảng, học giả. Dù cho thí dụ lịch sử nói trên có chánh đáng hay không, hoặc thực chất mối quan hệ giữa Trí Khải và hoàng triều như thế nào, điều cần nhấn mạnh là sự phối hợp nổi bật của Trí Khải đối với Phật pháp, và nói một cách cần trọng rằng sự dung hòa này nằm ở chỗ hợp nhất giáo lý và hành trì. Những từ ngữ của riêng Trí Khải so sánh giáo và hành như ‘hai cánh của một con chim’ hoặc ‘hai bánh của một chiếc xe’. Nếu một bên hư hỏng thì tiến trình tâm linh sẽ mất thăng bằng.

Hầu hết tác phẩm của Trí Khải hoặc thuyết về giáo, hoặc thuyết về hành. Sự tiếp nhận tư tưởng của Trí Khải ở phương Tây rất ít ỏi, hầu hết về mặt giáo lý, và trong đó, đầu tiên là hệ thống phân loại giáo pháp được thuyết trong cái dàn bài mang gốc tích Tây phương (5), được gọi là ‘ngũ thời bát giáo’ (wu-shih pa-chiao), là đề tài không luận đến ở đây, ngoại trừ phần ghi chú Sekiguchi Shindai đã đưa ra những mối nghi rằng đề mục này phải chăng thực sự là tư tưởng của Trí Khải (6). Mặt thực hành trong hệ thống tư tưởng của Trí Khải ít được biết đến. Mặc dù hơn một nửa trong số 35 tác phẩm của Trí Khải nói về thực hành (7), như được thấy ngay ở tựa đề tác phẩm, mang những chữ như ‘Thiên’, ‘Chỉ và Quán’, ‘Tam Muội’, ‘Sám Hối’.

Ba tác phẩm nổi tiếng của Trí Khải là ‘Pháp Hoa Huyền Nghĩa’ (8), ‘Pháp Hoa Văn Cú’ (9), và ‘Maha Chỉ Quán’. Những tác phẩm này được tôn trọng như huyết mạch của truyền thống Thiên Thai, và được gọi là ‘Tam Đại Bộ’ của Thiên Thai Tông, hoặc ‘Tam Đại Phẩm của Pháp Hoa’. Hai tác phẩm đầu thuộc lý thuyết, vì cả hai là những tập kinh luận về tạng kinh Pháp Hoa (10) dưới những hình thức khác nhau. Tác phẩm thứ ba của tam đại bộ này là MaHa Chỉ Quán, thuyết về mặt thực hành ‘cánh của chim’. Qua cách xếp chung với ‘Pháp Hoa Huyền Nghĩa’ và ‘Pháp Hoa Văn Cú’, truyền thống Thiên Thai cho rằng tác phẩm Maha Chỉ Quán, như hai tác phẩm kia, chính thức căn cứ vào bản kinh Pháp Hoa. Thực sự, tác phẩm MaHa Chỉ Quán liên hệ rất ít đến kinh bản này, ngoài phần dẫn chứng về người cùng tử và những đường lối tu tập Pháp Hoa tam muội, một trong những phương pháp hành thiền được thuyết trong phần bốn hình thái thiền định.

Sekiguchi Shindai đã đặc biệt ghi chú sự kiện này trong phần bình luận về ‘ngũ thời và bát giáo’ qua lối xếp loại của Thiên Thai Tông, đặt lại vấn đề tín giải xưa nay của truyền thống Thiên Thai rằng Trí Khải đã thuyết giáo pháp Thiên Thai chỉ

riêng với kinh Pháp Hoa. Nếu chúng ta chấp nhận, như những nhà Thiên Thai về sau tranh biện về ‘ngũ thời bát giáo’ (11), rằng Pháp Hoa là tạng kinh tối thượng, và giáo pháp Thiên Thai xiển dương sự tinh vẹn của bản kinh, và nếu chúng ta cũng chấp nhận rằng giáo và hành phải song đôi (như Trí Khải luôn khẳng định), thì tại sao kinh Pháp Hoa lại đóng một vai trò rất khiêm tốn trong một tác phẩm rất quan trọng của Trí Khải thuyết giảng về đường lối hành trì? (12) Thực ra, dường như với Trí Khải, Viên Giáo- giáo pháp tối thượng của Phật, và là giáo pháp cấu trúc nên MaHa Chỉ Quán- không phải chỉ chuyên chú về một bộ kinh nào, nhưng có thể thấy có một số lớn những bản kinh khác được rút ra (rất nhiều) trong MaHa Chỉ Quán (13). Dường như, Trí Khải ít cột chặt tư tưởng vào văn kinh như truyền thống sau này hướng chúng ta về sự tin tưởng nói trên. Nếu Trí Khải chỉ hết lòng tôn kính kinh Pháp Hoa thì không phải chỉ vì chỗ đứng nổi bật của tạng kinh, nhưng còn vì sự thâm sâu rất ráo: theo đó, tất cả chúng sinh, không trừ một chúng sinh nào, sẽ đạt đến giác ngộ tối thượng, kể cả Đề Bà Đạt Đa, người phỉ báng tam bảo, và phụ nữ (mặc dù họ sẽ hóa kiếp thành nam giới trên bước đường tu hành) (14). Không có một chúng sinh nào ở ngoài Phật, cũng không có bất cứ chúng sinh nào tu tập theo pháp Phật- gồm có Tiểu Thừa- mà không đạt đến mục tiêu sau cùng, bởi vì tất cả đều là lời của Phật, và sau cùng tất cả đều hội tụ. Sự nhấn mạnh về sau của Thiên Thai và truyền thống Nichiren (Nhật Liên) của Nhật Bản về kinh Pháp Hoa như bản kinh tối thượng đã che mờ lối nhìn thâm sâu trong tư tưởng chánh thống của Trí Khải.

Ở thứ bậc căn bản nhất, phương thức tu tập theo truyền thống Thiên Thai được thực hiện theo khái niệm về Chỉ và Quán của Phật giáo thượng cổ, mặc dù qua truyền thống Thiên Thai, khái niệm này có sự thay đổi và phát triển. Trong sự phân loại các tác phẩm của Trí Khải về mặt thực hành, có ba văn bản, mỗi văn bản được xem là một giáo thuyết về một trong ba đường hướng khác nhau trong sự tu tập Chỉ và Quán (15). Phân tích về pháp thiền ba la mật (Thích thiền ba la mật thứ đệ pháp môn / Shih ch’an po-lo-mi tzu-ti fa-men) (16) được biết như ‘Thứ đệ thiền môn’ trình bày hệ thống tiệm thứ về Chỉ và Quán. Tác phẩm này được thuyết dưới hình thức bài giảng vào năm 571; được một môn đồ là Pháp Chúng ghi lại, và về sau được Quán Đảnh (561-632), môn đồ thân cận nhất tu bổ. ‘Lục Diệu Pháp Môn’ (17), là một tác phẩm ngắn khoảng một chương, phát họa hệ thống (dù rằng không chắc chắn có phải là một hệ thống độc lập) thuộc Chỉ và Quán ‘bất định’. Và tác phẩm Maha Chỉ Quán chính nó đã được sưu tập từ những loạt bài giảng Trí Khải thuyết vào năm 594 về pháp môn Chỉ và Quán viên đốn. Tác phẩm này được Kuan-ting (Quán Đảnh) ghi chép và tu sửa nhiều lần sau khi Trí Khải qua đời, trước khi đến tay chúng ta như ngày nay qua hình thức Taisho.

Chỉ và Quán Bất Định liên quan đến sự uyển chuyển giữa các thứ lớp thực hành tiệm tiến, khi nhân duyên hội hợp. Bởi vì ‘Lục Diệu Pháp Môn’ không gì khác hơn là một tác phẩm ngắn gọn nói về cách quán chiếu hơi thở, tác phẩm này không chiếm một chỗ đứng lớn trong những văn bản Trí Khải để lại. Như vậy, ‘Thứ Đệ Thiên Môn’ và ‘Maha Chỉ Quán’ là những tác phẩm chính liên quan đến thiền quán về giáo lý và thực hành.

Bên cạnh ba tác phẩm này, một tác phẩm khác của Trí Khải về lý thiền cần được biết đến là những chương ‘Tiểu Chỉ Quán’ (Hsiu chih-kuan), còn được gọi là ‘Tu Tập Chỉ Quán Tọa Thiền Pháp Yếu’ (Hsiu-hsi chih-kuan tso-ch’an fa-yao) (18). Cũng vì tựa đề này nên ‘Tiểu Chỉ Quán’ bị nhìn lầm như phần đại ý của ‘Maha Chỉ Quán’ (vì tựa đề của hai tác phẩm có nghĩa ‘tiểu’ và ‘đại’ Chỉ Quán.) Thực ra, tác phẩm này ở giữa ‘Thứ Đệ Thiên Môn’ và ‘Maha Chỉ Quán’ về cả hai mặt văn bản và thời gian. Tác phẩm này thiên về tác phẩm trước, trong khi đó, chuẩn bị cách cấu trúc cho tác phẩm sau. Trong hai tác phẩm, ‘Tiểu Chỉ Quán’ mang tính chất gần với ‘Thứ Đệ Thiên Môn’, và như vậy, chỉ liên quan một cách gián tiếp đến ‘Maha Chỉ Quán’. (19)

Mười chương ‘Thứ Đệ Thiên Môn’ vượt xa những hệ thống sâu sắc nhất về phương pháp thực hành pháp Phật thời bấy giờ. Tác phẩm này đứng gần thời điểm khởi đầu con đường hoằng pháp của Trí Khải (có thể là tác phẩm sớm nhất), trong khi ‘MaHa Chỉ Quán’ đứng gần giai đoạn cuối đời, coi như tác phẩm sau cùng trong nhiều cách. Bố cục của hai tác phẩm thì rất giống nhau, kê cả số chương và tên gọi. Điều này thật hy hữu, tuy nhiên, trong khi Trí Khải dùng chữ ‘Thiền’ (dhyana) để nói tổng lược về những phương pháp hành trì trong tác phẩm trước, danh từ này được thay thế bằng cặp ‘Chỉ Quán’ (samatha-vipasyana) trong tác phẩm MaHa Chỉ Quán và trong một kịch phẩm khác về sau của Đại Sư. Từ đó, Chỉ Quán được dùng để chỉ những phương pháp tu tập thuộc truyền thống Thiên Thai, trong khi truyền thống Thiên tự thích nghi với danh từ mà Trí Khải đã không dùng vì không đủ thâm sâu.

Được biết rằng chữ Thiền dịch từ chữ dhyana, và Chỉ Quán được dịch từ chữ samatha-vipasyana, nhưng khi Trí Khải sử dụng cả hai danh từ, những từ ngữ này lại mang những thứ bậc ý nghĩa không bao gồm trong chánh văn Ấn Độ. Với Trí Khải, mỗi chữ đưa ra toàn thể phương thức hành trì, không chỉ là khía cạnh dừng nghỉ, vẫn thường được nhìn như một trong ba nền tảng giáo pháp Phật (Giới, Định, và Tuệ). Với Trí Khải, hai ý nghĩa Giới và Tuệ đã có sẵn trong các từ ngữ Thiền và Chỉ Quán. Tuy vậy, trong những năm về sau, Trí Khải hướng đến sự hành trì và sự viên mãn như được kết hợp bởi hai yếu tố: tĩnh và động, tịch và chiếu, dừng vọng (Niết Bàn), và trực chỉ về Chân Như (Bồ Đề). Để diễn đạt phẩm tính này, cặp ‘Chỉ

Quán' trở nên thích nghi với Trí Khải hơn là danh từ 'Thiền', trong vai trò của Thiền Ba La Mật thường dựa vào Bát Nhã Ba La Mật và do đó nghiêng về mặt tịch tĩnh [ở giữa] nhị nguyên.

Hợp tất cả lại, sự sử dụng cặp {Chỉ Quán} của Trí Khải có thể được hiểu ở ba cấp bậc. Trong nghĩa thuộc về nhân- như phương pháp tu tập truyền thống song đôi samatha và vipasyana- có nghĩa Chỉ và Quán. Chỉ thì giống như một căn phòng kín cửa, im hơi; Quán giống như ngọn đèn cháy rực rỡ trong không khí tĩnh lặng. Chỉ giống như xà bông làm sạch lớp bụi, quán giống như nước sạch cuốn trôi đi. Chỉ giống như tay cầm một dùm cỏ, quán giống như cái liềm cắt cỏ ném đi. Chỉ làm lung lay gốc rễ, quán tức nhổ cây lên vậy. (20) Chỉ và Quán cũng còn chỉ cho kết quả của sự tu tập. Trong trường hợp này, danh từ Anh ngữ 'tranquility and insight' (tĩnh và liễu) hoặc 'stillness and clarity' (tịch và minh) thích hợp hơn vì đáy ao được trông rõ khi những lớp sóng lăn tăn trên mặt nước dừng lại và lớp cặn bản lắng chìm. (21) Sau cùng, Chỉ và Quán có thể được hiểu như sự diễn đạt không phải từ hành giả, nhưng từ bản tánh của chính Chân Như. Với nghĩa này trong tâm, Trí Khải thường giải thích Chỉ và Quán là 'tịch và chiếu' (22).

Pháp Môn Viên Đôn Ba Chân Lý và Ba Cái Thấy

Viên Đôn Chỉ Quán thực sự là gì, và tại sao, như một sự diễn đạt đường Đạo này, là Maha Chỉ Quán, được nhìn như một tinh hoa trong những luận đề Thiên Thai về mặt thực hành?. Để đi từng bước vào văn mạch và giáo pháp, chúng ta sẽ lần lượt kiểm điểm lại những nét chính trong tư tưởng Thiên Thai Tông theo thứ tự. Qua những tác phẩm sau cùng, gồm có MaHa Chỉ Quán, Trí Khải thường xuyên đưa Tam Đế (san-ti) vào hệ thống tư tưởng Thiên Thai, và ba cái thấy hoặc Tam Quán (san-kuan) - Không, Giả, và Trung Đạo, như một điểm tựa để phân biệt những hình thức giáo lý và thực hành khác trong Phật giáo. Hệ thống Tam Đế này giới thiệu Trung Đạo như chân lý tối hậu thứ ba, siêu việt và hợp nhất tất cả những chân lý tương đối (loka-samvrti-satya) và tuyệt đối (paramartha-satya). Về mặt này, diễn tả được sự khai phá đặc thù của người Trung Hoa về Trung Quán Luận của Ấn Độ. (23)

Tam Đế trình bày Không, Giả, và Trung Đạo từ lối nhìn tương tự như cái học về bản thể, như Lý (li) và Thể (ti) của vạn hữu. Ba cái thấy là những phương pháp quán chiếu để nhận thực chân lý này từ những chứng nghiệm thuộc thế giới hiện tượng. Chính Trí Khải đã dẫn chứng Anh Lạc Kinh (Ying-lo Ching) và Nhân Vương Kinh (Jen-Wang Ching), là hai bản kinh chưa được xác định nguồn gốc chân chính, gây ảnh hưởng ở Trung Hoa- như nguồn chính của phương pháp tam

quán này, cũng như sự khác biệt giữa chủ thể và đối tượng (24). Trí Khải đưa thêm vào những nhóm phân biệt thứ ba và thứ tư: một hệ thống của tam trí (san-chih) từ Đại Trí Độ Luận, là tập chú giải rất dài tạng kinh Đại Bát Nhã của Bồ Tát Long Thọ (25), và tam hoặc (san-huo) đã được Trí Khải hệ thống hóa từ bản kinh của công chúa Srimala.

Cùng chung, ba cách quán chiếu vạn pháp thuộc kinh nghiệm hiện tượng nhằm mục đích phân tích sự hư ảo, và làm hiển lộ tam đế. Như kết quả, trí tuệ đồng thời phát khởi. Trí Khải làm cân xứng những danh từ của các hệ thống này như sau. (25)

Ba cái thấy từ Anh Lạc Kinh

1. từ Giả vào Không
2. từ Không vào lại Giả
3. vào Trung Đạo qua sự hợp nhất của cả hai

Hoán chuyển tam chương từ:

1. kiến hoặc và tư hoặc (chien, ssu)
2. trần sa hoặc (ch'en-sha huo)
3. vô minh (wu-ming) (27)

Làm hiển lộ tam đế từ:

Anh Lạc Kinh Nhân Vương Kinh

1. Vô thể Chân
2. Hữu thể Tương đối
3. Trung Đạo Đệ Nhất Nghĩa Đế Tuyệt đối

Và làm phát sinh tam trí (từ Đại Trí Độ Luận)

1. Nhất Thiết Trí (sarvajnata)
2. Đạo Chứng Trí (margajnata) (28)
3. Nhất Thiết Chứng Trí (sarvakarajnata)

Một trong những đoạn kinh luận được tán tụng liên quan đến Thiên Thai Tam Đế (ít ra trong văn chương Tây Phương đối với chủ đề này) là bài kệ thứ mười tám từ chương thứ hai mươi bốn của Trung Luận, bản dịch tác phẩm Mulamadhyamakakarika (với phần chú giải) của Bồ Tát Long Thọ từ Cựu Ma La Thập: 'bất cứ pháp nào sinh khởi trong căn bản của vô số nhân duyên, ta đều nói đồng với Vô hoặc Không (29). Đó cũng là Giả danh. Xa hơn, đây cũng là nghĩa Trung Đạo' (30).

Các học giả đương thời đồng ý rằng qua bài kệ này, trong tâm Bồ Tát Long Thọ không một chân lý nào khác hơn là chân lý nhị đế, là cái chan hòa trong tác phẩm Trung Quán luận- chân đế và giả đế thuộc Đệ Nhất Nghĩa (paramatha-satya). Tuy nhiên, Trí Khải và truyền thống Thiên Thai đọc tụng bài kệ này dưới ánh sáng của bản kinh Anh Lạc, chấp nhận rằng bài kệ này không chỉ thuyết về nhị đế, mà về tam đế. Như vậy, từ sự quán chiếu những đối tượng đơn thuần qua pháp nhân duyên, hành giả có thể vẽ ra ngay tức khắc, trong thứ tự đặc thù hoặc tổng quát, Tam Đế hoặc nguyên lý của Không, Giả, và Trung Đạo. (31)

Sự sử dụng danh từ qua những nguồn gốc khác nhau này (Anh Lạc Kinh, Nhân Vương Kinh, và Đại Trí Độ Luận, Trung Luận, và những nơi khác) được Trí Khải đối qua đối lại khi thuyết về Tam Đế, mặc dù sự tụ hội quen thuộc của Không, Giả, và Trung Đạo trong Anh Lạc Kinh, và Trung Luận thì được dùng rất thường xuyên. Bài kệ của Long Thọ Bồ Tát chiếm một chỗ đứng nổi bật trong tác phẩm Maha Chỉ Quán. Quán Đảnh dẫn chứng trong lời giới thiệu nói rõ rằng giáo pháp Chỉ và Quán của Trí Khải ngưỡng mộ Long Thọ Bồ Tát như một vị cao tổ (kou-tsu). Qua những đề mục theo sau chương Đại Ý, đặc biệt tiểu chương thứ nhất ‘Phát đại tâm’- sự biểu thị của Tam Đế được lập lại nhiều lần qua những hệ thống giáo thuyết khác nhau.

Về hình thức, Tam Đế thực sự được mô tả như một biểu đồ có bốn mặt- xây dựng trên căn bản của (1) Giả hoặc hiện hữu tạm thời, và (2) Không. Với Trung Đạo, như tên gọi, đưa ra một sự hợp nhất chứng đắc được qua (3) đồng thời xác định, và (4) đồng thời phủ định, từ hai cực Hữu và Vô.

Ba cái thấy, quay lại, trình bày cùng biểu đồ bốn mặt như kết quả của đề và phản đề đưa về Trung Đạo (Phật giới) một cách biện chứng. Thí dụ, bằng cách quán vạn pháp trong thế giới con người như sinh khởi tùy thuận (Pratiya-samutpada), thiếu tự ngã (nihsvabhava), và vì vậy tuyệt đối không e sợ (anupalabdha), hành giả ‘từ Giả vào Không’. Cái thấy và sự nắm giữ sai lạc trôi buộc hành giả trong vòng luân hồi bị tiêu diệt, hành giả chứng đắc Niết Bàn. Áp dụng cùng phương cách đối với Không Đế, hành giả loại bỏ sự vướng mắc vào Không (như là ảo giác che khuất hiện hữu vô số như cát sông Hằng), và xác định lại nền tảng đồng nhất của Không và Giả. Như kết quả, hành giả bước trở lại đời hoặc từ Không đi vào trong huyền hữu, nhưng lần này như một chủ tử hơn là một nạn nhân ngây ngô.(32) Từ điểm này, cả hai đối cực của Hữu và Vô đồng thời chiếu soi và cũng đồng thời tận diệt. Khi tất cả những dấu vết của nhị nguyên (là gốc rễ vô minh) biến mất, Trung Đạo siêu việt và tinh vẹn- chân đế thứ ba và chân như- lộ bày.

Cả hai đưa ra một cái gì đó thuộc vấn đề khái niệm, vì Trung Đạo không thể tránh liên hệ (ngay cả tùy thuộc) vào hai cực đoan, khi truyền thống Thiên Thai thực sự đào sâu đề dựng lập một điều đối nghịch. Với các nhà Thiên Thai, đó là [cái] trung chân thực (shih) và nền tảng. Hai chân lý Không và Giả là những chân lý thứ yếu-sai lạc, hoặc nói đúng hơn- chỉ là một sự dựng lập tương đối tạm thời, được đặt vào để chuyển đạt thực tánh Trung Đạo trong một thứ ngôn ngữ phù hợp với những kinh nghiệm thuộc ảo tưởng.

Việc làm sáng tỏ mối tương quan giữa sự cảm nhận Trung Đạo tức Thể và vô số những quan điểm cực đoan khiến Trí Khải nóng lòng phát triển những giá trị đường như trái nghịch của Trung Đạo. Nhưng bỏ qua công khó của Trí Khải, những sự mơ hồ vẫn còn đó và tiếp tục chống đối lẫn nhau trong suốt lịch sử Thiên Thai Tông về sau. (33) Như một thực tại hội nhập và tuyệt đối vượt qua hai lối nhìn tương đối, Trí Khải diễn tả Trung Đạo như một khối thực thể không phân ly (nhất thể). Cùng phương tiện, tuy nhiên, cái rất là tương đối đó ẩn chứa ý niệm Trung Đạo đơn thuần, siêu việt, và đào sâu thể tánh viên dung của Trung Đạo. Để ráp nối lại những vụn vỡ này, Trí Khải khôi phục lại Trung Đạo từ bản thể và đưa về chỗ quy nguyên. Như vậy, đã trở nên một cái vô-trung (non-middle), một Trung Đạo bất khả tư nghị, tự hòa tan vào cái đồng thời ‘tức Không, tức Giả, và tức Trung Đạo’, nơi mà ‘một tan loãng vào ba, và ba tức là một’ (i chi san, san chi i). Đẩy con đường này đến chỗ cùng cực, những khác biệt dựng lập một thực thể phải cùng mất dấu. ‘Đường ngôn ngữ bị cắt bỏ, sự ưa thích những hý luận sẽ bị đoạn diệt’ (34), và chân đế chính nó sẽ đi vào chỗ ‘diệt đế’ (wu-ti).

Ngại rằng hành giả sẽ lạc lối trong mơ hồ, Trí Khải thấy cần phải nhấn mạnh rằng Trung Đạo, như một nền tảng thánh thiện, và là một mục tiêu tâm linh tối thượng, chân thực và cụ thể. Với đường lối này, trong những giáo pháp được Trí Khải thuyết ra, nổi bật nhất là những ẩn dụ về viên dung (yuan) đối với phiến diện (p’ien). Viên hoặc mãn (như thường được dùng) diễn tả toàn thể bất tư nghị của Trung Đạo-một Trung Đạo sơ nguyên và phổ quát, gồm thu nên siêu việt, tối thượng để xác quyết. Phiến diện tức thiên lệch, đối nghịch, đưa ra những quan điểm rời rạc, hoặc nhị nguyên, như hiện- hữu và không- hiện- hữu, Giả và Không, luân hồi và niết bàn, và ngay cả lối nhìn về Trung Đạo, nếu tiếp nhận một cách sai lầm. Năng lực của biểu tượng, hẵn nhiên, nằm ở chỗ vẹn toàn thuộc thể tánh và sự loại trừ của bất cứ những nghĩa phụ thuộc của Trung Đạo đối với những đối cực nhị nguyên.

Tứ Giáo Và Pháp Môn Viên Đốn

Được diễn đạt qua Tam Đế, điểm tối cao của Phật pháp kéo chúng sinh ra khỏi sự chìm đắm trong những lối nhìn lệch lạc của hiện-hữu và không-hiện-hữu, đưa đến thể tánh viên dung của Trung Đạo- thực tại Bồ Đề viên mãn. Dù vậy, khả năng thông đạt được Trung Đạo viên dung phải khác với tánh chất và mức độ xu hướng phiền não của mỗi cá nhân. Từ điểm này, thấy rằng con đường đến với Trung Đạo sẽ như thay đổi- có vi tế, có thô thiên, có đốn, có tiệm.

Ý niệm về những lối đi khác nhau cho những hành giả với căn tánh khác nhau là nền tảng của toàn thể công việc phân loại giáo pháp (p'an chiao) Phật vào thời Trung Cổ, và là một trong những sự kết hợp của riêng hệ thống lý và hành Phật đạo của Trí Khải. Suốt những tác phẩm, Trí Khải tuyên thuyết một chân lý tuyệt đối trong sự gắn liền những ngôn từ của Thế Tôn. Bởi vì không thể suy lường- ngay cả tà giáo- chủ trương rằng những xung đột về giáo lý trong các bản kinh Phật phản ánh những sự riêng rẽ trong chính cái nhìn của Phật Giáo, với Trí Khải, chỉ có một sự giải thích khả dĩ cho lý do có sự khác biệt này là vì Thế Tôn cố ý làm ra như vậy. Sự hữu hiệu nằm bên trong những mẫu mực này là sự sử dụng những phương tiện thiện xảo (upaya)- ý tưởng mà chư Phật- vì lòng Từ vô duyên đối với chúng sinh, đã đưa ra những chiến lược tùy thuận căn tánh và hoàn cảnh khác biệt của thính chúng. Trong cố gắng làm lộ bày tính cách luận lý ẩn trong lời kinh- nói lên bản hoài của chư Phật (fo-i), như đã nói- Trí Khải sáng tạo nền tảng tư tưởng Thiên Thai Tông qua giáo (chiao) và hành (kuan) : yếu chỉ là ba phương pháp tu tập Chỉ và Quán, và nguyên lý sơ khởi của Ngũ Thời và Bát Giáo.

Chúng ta sẽ phiêu du vào chiều sâu của thuyết Phán Giáo (p'an chiao) của Trí Khải ở đây. Nhưng trong cái hy hữu khi đặt MaHa Chỉ Quán và pháp môn quán chiếu viên đốn một cách chính xác vào cái khung của giáo lý Thiên Thai, Tứ Giáo cần được duyệt qua. Từ những khác biệt của Tam Thừa và Nhất Thừa được thuyết trong kinh Pháp Hoa (35), Trí Khải đã trích dẫn bốn pháp môn khác nhau trong những bản kinh, bao gồm những thứ lớp giả và chân. Những pháp môn này gồm có Tạng Giáo, Thông Giáo, Biệt Giáo, và Viên Giáo.

Tạng Giáo (36), giáo pháp Tiểu Thừa của chư Thanh Văn, được thuyết ra cho những chúng sinh căn cơ thấp kém, là những người chìm sâu vào thế tục. Qua cái nhìn Hữu là khổ, các vị này mong muốn thoát ra vòng luân hồi, diệt ảo tưởng từ cách thấy và tu tập sai lầm, và chúng đắc Niết Bàn của A La Hán. Mục tiêu này đạt đến được qua một sự chia chẻ hiện hữu ra từng yếu tố, và sau cùng, là không tịch vô tướng mạo. Mặc dù Tạng Giáo thoát được vòng luân hồi, nhưng vẫn còn vướng mắc vào cái thấy hai của Hữu và Vô, và làm rơi mất Trung Đạo. Vì vậy, Tạng Giáo vẫn còn là một pháp môn phiến diện và tạm thời- là pháp môn cần đến giáo lý Đại Thừa để có thể trở nên hoàn mãn.

Thông Giáo nhận tên gọi đặc biệt này vì hai lý do: thứ nhất, vì Thông Giáo đi thẳng vào cái hiểu về Không (t'ì K'ung), như nền tảng của giáo pháp Phật, Tiểu Thừa cũng như Đại Thừa; và thứ hai, vì Thông Giáo hợp nhất những mục tiêu cứu thế của Tam Thừa (Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ tát) trong đường Đạo. (37) Cả hai mặt- sự nhấn mạnh trên Không và sự chưa liễu đạt- khiến Thông Giáo thuần là một pháp môn chuyên tiếp, và vì thế là giáo pháp chưa đầy đủ.

Biệt Giáo là pháp môn của riêng chư Bồ Tát : giáo pháp, ngôn ngữ, thực hành, và mục tiêu thuyết giảng thuần túy Đại Thừa, không chung với bất cứ thừa nào trong hai thừa hoặc pháp môn kia. Lần đầu tiên Trung Đạo Đệ Nhất Nghĩa khai mở như một mục đích tối thượng, và hai chân lý Không và Giả chỉ còn là pháp môn phương tiện. Tuy nhiên, tiến trình tâm linh thuộc Biệt giáo có đặc tính tiệm tiến. Năm mươi hai quả vị, được rút ra từ Ying-lo Ching (kinh Anh Lạc), là con đường đi theo thứ đệ của Bồ Tát qua Tam Đế, trước hết từ nhân địa hoặc hiện hữu giả tạm đi vào Không, trở lại Giả (đồng thời mang theo cái thấy Không), và sau cùng đến được với Trung Đạo. Chỉ với mười hai thứ bậc sau cùng trong năm mươi hai quả vị- Thập Địa, Đẳng Giác, và Diệu Giác- hai cái thấy phiên diện về Không và Giả bị san bằng, nhờ gốc vô minh, hiển lộ Trung Đạo Đệ Nhất Nghĩa. Về mặt này, ngay cả Biệt Giáo khi đến được với Trung Đạo, đã đi bằng con đường tiệm và thô, vì đã dựa vào sự cụ thể thừa thái đối với Hữu và Vô thuộc nhị nguyên, sánh đôi cùng vọng niệm và cần có một chuỗi phương tiện khế hợp để lấy lại thăng bằng và đạt mục tiêu cuối cùng.

Viên Giáo, như tên gọi, là pháp môn duy nhất trong Tứ Giáo đi thẳng vào thực tánh Chân Như. Vì vậy, Viên Giáo tương đồng với nhất chân Phật Thừa được nói đến trong kinh Pháp Hoa. Ở đây, cái thấy Trung Đạo viên dung bất tư nghị được trình bày như đốn (tun) giáo, không thiên quán về những phương tiện tương đối và tiệm thứ như trong Tạng Giáo, Thông Giáo, và Biệt Giáo. Là đường Đạo phi thường và sâu thẳm, Bồ Tát lợi căn (li-ken) hướng về pháp môn này.

Như trong Biệt Giáo, năm mươi hai quả vị (38) dùng để đánh dấu tiến trình về chỗ viên mãn. Tuy nhiên, khác với những pháp môn trước, những quả vị này chỉ có sự đổi thay trong cái thấy của lượng mà không phải là của phẩm, bởi vì ở tại mỗi quả vị, cái thấy viên dung của chính Bồ Đề- tức Trung Đạo hội nhập bất tư nghị- tròn đầy, viên mãn. Vì vậy, trong pháp môn viên đốn, tất cả những phân biệt về tam chương, tam tuệ, tam đế, và ngay cả những ý niệm về quả vị, đạo pháp, thánh (arya), phàm (prtagjana) đều gãy đổ. Diệt một phiền não là diệt tất cả phiền não ; một trí tuệ và chân lý là tất cả trí tuệ và chân lý ; sơ phát tâm hướng về giác ngộ chính đó là mục tiêu tối thượng của Bồ Đề.

Khái niệm về Viên Giáo này như đạo không đạo được diễn đạt hầu hết trong phần

thứ hai được gọi là Lục Túc (liu chi)- một sự gồm thu của năm mươi hai quả vị được Trí Khải sáng tạo (39). Chữ ‘Túc’ nhấn mạnh rằng mỗi một pháp hoặc mỗi ô nhiệm tại mỗi khoảnh khắc đều đồng với Trung Đạo. Con số ‘sáu’ phân ra sáu chứng nghiệm trong tiến trình đạt đến chỗ nhất như này.

Tiệm tiến Chỉ Quán trong Thứ Độ Thiên Môn trình bày từng bước về Phật Giới thuộc Biệt Giáo, với những điểm thấy được trong Tạng Giáo và Thông Giáo. Như một pháp môn Chỉ Quán Viên Đốn, MaHa Chỉ Quán diễn tả những pháp thiên Viên Giáo (yuan-chiao). Đưa ra những ẩn dụ về Thê như nền tảng với cái nhìn Trung Đạo, phương pháp quán chiếu khác với thứ lớp biện chứng chúng tôi đã đề cập đến trong phần nói về Tam Đế. Trong pháp môn viên đốn, bất cứ mỗi một duyên nào, dù thiện hoặc bất thiện, ô nhiễm hoặc thanh tịnh, thánh hoặc phàm- đều là nền tảng bình đẳng trong cái thấy này. Không những không có gì bị loại bỏ, nhưng cũng không có gì thay thế, không có gì thêm vào, cũng không có gì bỏ ra, bởi vì tất cả mọi thứ, như nó là, xác định toàn tánh của Trung Đạo. Thay vì trưng lên những biểu chương về Không và Hữu, và dần dần phân đấu qua sự chối bỏ ba cái thấy, pháp môn Viên Đốn Chỉ Quán giảm trừ những biện chứng thiên quán đến một phương pháp đơn giản mở rộng chân trời. Không có thô pháp phải bỏ đi hoặc Trung Đạo được giữ lại. Thay vào đó, sự hội nhập chân thực (chu), và tương tức (chi) từ tất cả mọi khuynh hướng trong toàn thể viên dung hiện lộ trực tiếp và không cần dụng công: một là tất cả và tất cả là một. Đây là chỗ thiết yếu mà Quán Đảnh đã đưa ra trong bài tựa của MaHa Chỉ Quán, tuyên thuyết rằng: ‘Không có một sắc, một hương nào mà không phải là Trung Đạo’. Và đó cũng là một cái đẩy mạnh trong châm ngôn nổi tiếng ‘nhất niệm tam thiên’(I-nien san-ch’ien) hoặc ‘nhất tâm tam quán’ (I-hsin san-kuan) của Trí Khải, được nói đến như một khuôn thước của sự quán chiếu viên đốn trong tác phẩm MaHa Chỉ Quán.

Bổ Cục Của MaHa Chỉ Quán

Tác phẩm MaHa Chỉ Quán như chúng ta có trong tay ngày nay là lần tái bản thứ ba trong ba lần tái bản khác nhau được môn đồ của Trí Khải là Quán Đảnh thực hiện. Nếu chúng ta kể luôn cả phần chánh văn ghi chú của Quán Đảnh, thì chúng ta đã bốn lần đi xa chánh văn của Trí Khải. Cả hai lần tái bản thứ nhất và thứ hai đều mang tựa đề là Viên Đốn Chỉ Quán (Yuan-tun Chih-kuan), nhưng được thấy có khác với bản thứ nhất có hai mươi tiểu quyển, và bản thứ hai giảm lại chỉ còn mười tiểu quyển. Lần tái bản thứ ba và cũng là bản sau cuối cũng là bản có mười tiểu quyển, mặc dù nội dung có vài chỗ thay đổi. Phần đáng ghi nhận nhất về sự khác biệt giữa bản này và hai bản trước, dĩ nhiên, là tựa đề mới ‘Mo-ho Chih-kuan’ hoặc ‘Đại Chỉ Quán’. (41)

Mười Chương

Về tư tưởng MaHa Chỉ Quán gồm có mười chương, chương thứ nhất trong mười chương này là chương Đại Ý, được trình bày trong bản dịch này. Chương Đại Ý chiếm hai tiểu quyển trong số mười tiểu quyển của MaHa Chỉ Quán, hoặc nói về số trang, thì khoảng một phần bảy của toàn tác phẩm. Mặc dù bản dịch này là phần dài nhất trong những tác phẩm của Trí Khải xuất hiện qua ngôn ngữ Tây phương (42), nhưng chỉ là một đoạn của toàn thân bài bị bỏ lại- ít hơn mười phần trăm của tác phẩm về mặt thực hành, và khoảng hai phần trăm toàn bộ sự nghiệp triết học của Trí Khải.

Như tựa đề ám chỉ, chương Đại Ý là một dàn bài hoặc toát yếu tác phẩm MaHa Chỉ Quán, nhìn như chứa đựng toàn tác phẩm. Thực sự, về hình thức, chương này ít bị cắt bớt hơn MaHa Chỉ Quán, vì ba chương sau cuối trong toàn bộ mười chương như dàn bài dự tính đã không bao giờ được thuyết giảng nữa, cũng như ba mục sau trong mười mục thuộc chương bảy. Như tác phẩm tự giải thích (43), năm tiểu mục của chương Đại Ý (chúng tôi sẽ gọi là tiểu phẩm) liên quan đến mười chương của toàn tác phẩm (chúng tôi sẽ gọi là đại phẩm) theo sự sắp xếp như sau:

Mười đại phẩm (Thập quảng) Năm tiểu phẩm (Ngũ lược)

1. Đại Ý 1. Phát đại tâm
2. Thích danh Phát đại tâm
3. Thê tướng Phát đại tâm
4. Nhiếp pháp Phát đại tâm
5. Thiên viên Phát đại tâm
6. Phương tiện 2. Tu đại hạnh
7. Chánh quán (*) Tu đại hạnh
8. Quả báo (**)
3. Cảm đại quả
9. Khởi Giáo (**)
4. Liệt đại võng (Xé lưới nghi)
10. Chỉ Quy (**)
5. Quy đại xứ

(*) còn dang dở

(**) chỉ có tựa đề

Như chúng ta thấy trong bảng trên, năm đại phẩm đầu hợp với tiểu phẩm thứ nhất trong chương Đại Ý; đại phẩm 6 và 7 hợp với tiểu phẩm 2; và ba phẩm sau cùng hợp nhau theo thứ tự. Bảng liệt kê tiểu phẩm cho thấy rõ ràng hơn là bảng liệt kê đại phẩm, nhưng cả hai đều chính xác trong thứ tự hợp lý. Điều này để nói rằng cả hai đi theo tiến trình thực hành của hành giả từ (1) Phát đại tâm (bodhicitta)- khi hành giả nhận chân được Phật tánh trong chính mình và bùng dậy lòng mong cầu

chúng đắc- đến (10) sự đạt đến mục tiêu sau cuối không thể diễn đạt, vượt trên giáo pháp, vượt trên tư tưởng. Sự khác biệt giữa hai điều trên nằm ngay ở chỗ thực hành. Trong nghĩa bao quát nhất, thực hành được dựng lập trên hai hoạt dụng có chiều hướng khác nhau nhưng đầy đủ: thượng cầu (shang-ch'iu) giải thoát và chiếu soi, hạ hóa (hsia-hua) chúng sinh từ thế nguyện đại từ. Thượng cầu và hạ hóa, ít ra trong tinh thần, có mặt ở khắp mọi nơi trên đường Đạo, từ thủy chí chung. Tuy nhiên, giữa cả hai cũng có những tương quan nhân quả, vì khả năng hoán chuyển chúng sinh sẽ gia tăng khi sự tu trì Chỉ Quán đơm hoa kết quả. Ý tưởng này được nói trong đại phẩm 'Chánh Quán' thứ bảy, 'Quả và Báo' thứ tám, và 'Khởi giáo' thứ chín, nơi phát sinh phương tiện khế hợp để hướng dẫn chúng sinh hoạt dụng từ kết quả của Chỉ và Quán.

Đại phẩm 1, như một cái nhìn toàn thể con đường Chỉ và Quán (và chính tác phẩm Maha Chỉ Quán), nhằm nuôi dưỡng cái hiểu chân chính và sự mong cầu giác ngộ. Từ đại phẩm 2 đến đại phẩm 5 tiếp tục đào sâu cái hiểu này qua những luận đề rõ ràng về nền tảng học thuyết Chỉ và Quán. Đại phẩm 2 giải thích những danh từ căn bản của Chỉ và Quán; đại phẩm 3 phân tích nền tảng khái niệm hoặc nguyên lý (li) xác định cái dụng của Chỉ và Quán qua những hệ thống giáo thuyết khác nhau; đại phẩm 4 trình bày làm thế nào tất cả giáo pháp hoặc phối cảnh giáo lý gồm thu trong một sự thực hành đơn thuần của Chỉ và Quán; và đại phẩm 5 minh định sự phân biệt quan trọng giữa ứng dụng phiến diện (p'ien) và viên mãn (yuan) của Chỉ và Quán. Như vậy, với đại phẩm thứ năm, nguyên lý Viên Đốn Chỉ Quán- tức Chỉ Quán được áp dụng đặc thù qua Viên Giáo (yuan-chiao)- đã được minh bạch.

Đại phẩm 6 và 7, 'Phương tiện' và 'Chánh Quán' tương quan trong phương pháp hành thiền. Trong khi đại phẩm 6 ngắn gọn (một tiểu quyển), đại phẩm 7, mặc dù còn dang dở, chiếm hết phần còn lại, số lượng hơn nửa tác phẩm.

Chủ đề của đại phẩm thứ 6 là hai mươi lăm phương tiện (fang-pien). Những phương tiện này đưa ra từng nhóm trong năm nhóm, cùng diễn tả những điều kiện cần thiết để có thể thực hành phương pháp Chỉ và Quán một cách hữu hiệu. Năm nhóm căn bản gồm có: (1) làm đầy đủ năm tịnh duyên trong sự quán sát những quy tắc tu tập, ăn, mặc thích nghi, ở nơi tĩnh lặng, xa rời những việc thế tục, và gần thiện tri thức (một vị thầy hoặc một người bạn đạo). (2) luôn cảnh tỉnh đối với ngũ cảnh và ngũ căn. (3) vượt năm chướng ngại, hoặc chế ngự tham lam, sân hận, hôn trầm, giải đãi, và nghi ngờ. (4) điều hòa năm yếu tố ăn, ngủ, thân, tâm và hơi thở. (5) điều hành năm pháp vọng dục, kiên trì, tịnh niệm, phân minh, và nhất tâm.

Phát khởi chính từ Đại Trí Độ Luận, tạo duyên hành trì trước tiên thấy xuất hiện ở tác phẩm 'Thứ Đệ Thiên Môn', ở đây, những chú thích được ghi nhận là chi tiết

hơn ở tác phẩm MaHa Chỉ Quán. Tác phẩm này cũng có hơn nửa phần căn bản của tác phẩm ‘Tiểu Chỉ Quán’. Vì vậy, thường xuất hiện trong những tác phẩm của Trí Khải, trước và sau, và dựng lập nên một phương pháp không thể đọc lướt qua đối với hai pháp môn viên đốn và tiệm thứ về mặt thực hành.

Đại phẩm 7 của MaHa Chỉ Quán thuyết giảng về mười cách quán chiếu (shih sheng kuan-fa), và mười cảnh sở quán (kuan-ching), cùng đưa về chỗ hành trì chân chính Chỉ và Quán.(45) Phần tương tự trong chương Đại Ý là bốn loại tam muội (ssu-chung san-mei) trong tiểu phẩm 2. Hai hệ thống trình bày những góc cạnh rất khác biệt về mặt thực hành, điểm khác biệt chính là sự phân loại trong đại phẩm 7 liên quan mật thiết với kỹ thuật điều tâm, vì kỹ thuật này qua bốn tam muội nhấn mạnh vào hệ thống đối trị thuộc nghi thức và vật lý, qua đó, tâm quán được thực hiện.

Mười cảnh sở quán diễn tả lãnh vực thuộc kinh nghiệm hoặc điều kiện- đi từ đặc tính khác thường, bình thường, phi thường- đến chính phương pháp quán chiếu viên đốn được áp dụng. Gồm có xứ của: (1) căn, trần và thức (skandhas / ayatanas / dhatus), (2) Phiền não (klesa), (3) tật bệnh, (4) đoạn nghiệp quá khứ, (5) ảnh hưởng của ma quỷ (maras), (6) thiền định (dhyana / samadhi), (7) tà kiến, (8) kiêu mạn, (9) Nhị Thừa, và (10) Bồ Tát Đạo.

Mười cái thấy diễn đạt phương pháp viên đốn chánh Chỉ Quán. Như vậy, với bất cứ cảnh nào trong mười cảnh này lộ bày, hành giả áp dụng mười cách quán chiếu như một pháp thiền. Mười cách này được xếp đặt theo thứ lớp từ tế đến thô, từ chính đến phụ. Cách thứ nhất thường được nhìn là một phương pháp quan trọng; ở đây Trí Khải thuyết giảng cái thấy nổi tiếng ‘nhất niệm tam thiên’ (i-nien san-ch’ien). Tùy những hoàn cảnh chung quanh đòi hỏi, hành giả có thể đi từ một đến hết chín chương pháp còn lại, để được ích lợi. Mười phương pháp này gồm có: (1) quán cảnh trước mắt đồng như cảnh bất khả tư nghị (kuan pu-k’o ssu-i ching), (2) phát sinh tư tưởng giác ngộ chân chính, (3) an định tâm qua Chỉ Quán (an-hsin), (4) nhổ tận gốc rễ các pháp, (5) phân biệt chướng ngại (she) và thông suốt (t’ung), (6) tu tập ba mươi bảy phẩm trợ đạo (bohhiparksadharma), (7) sử dụng những phương pháp phụ thuộc để được lợi ích đường đạo, (8) biết rõ những vị trí của tiến trình, (9) nhìn suốt được thực tánh của vinh quang và tử nhục, và (10) tránh bị trôi buộc vào các pháp. Có một sự xác định luận lý đối với bố cục theo thứ lớp giữa mười phương cách và mười lãnh vực quán chiếu, nhưng chúng ta sẽ bị đưa đi rất xa nếu nói chi tiết về những điều đó ở đây. (46)

Tiểu quyển thứ năm, thứ sáu, và thứ bảy trong mười tiểu quyển Maha Chỉ Quán được dùng để biểu trưng toàn thể mười pháp quán trực chỉ về cái sở quán thứ nhất- tức cảnh giới của căn, cảnh, và thức. Tiểu quyển thứ tám, thứ chín, và thứ mười đi

qua cảnh giới sở quán thứ hai với mười cách quán chiếu theo thứ tự. Tác phẩm Maha Chi Quán dừng lại ở cảnh giới thứ bảy. Ba cảnh giới quán chiếu sau cùng, và ba chương cuối của tác phẩm như đã dự định đã không bao giờ Trí Khải kịp thuyết giảng, sự kiện này tạo ra nhiều khó khăn cho các giới học Phật vùng Đông Á hàng ngàn năm.

Tại sao phần tinh hoa này lại không được hoàn tất như dự định? Lỗi giải thích của Chan-jan (Trạm Nhiên) đã trở thành truyền thống: cuối Tọa Hạ thì chấm dứt các buổi giảng (47). Nói cách khác, giảng sư không còn có đủ thời gian thuyết pháp. Cũng nên chú ý rằng cũng có một sự gián đoạn giống như thế trong tác phẩm ‘Thứ Độ Thiên Môn’, Sekiguchi cho rằng những phần không đầy đủ này có dụng ý hơn là sự sơ sót. Điều có thể giải thích là, Sekiguchi tranh biện, Trí Khải muốn giáo pháp của mình đến với những môn đồ sơ cơ trên đường Đạo, và không muốn phí lời diễn tả những chỗ quá cao xa (48). Trong tác phẩm ‘Tứ Giáo Nghi’ (Ý nghĩa của Tứ Giáo) Trí Khải nói rõ rằng ‘điều cần thiết là làm cho giáo lý và thực hành minh bạch đối với hàng sơ cơ, bởi vì thật là vô ích, và vô nghĩa khi thuyết về các bậc Thánh, chư Bồ Tát, và chư Phật’ (49), trong khi đó, ở những chỗ khác trong cùng tác phẩm, Trí Khải nói rằng Đại Sư ‘chỉ đưa ra những đầu đề của chương mục đối với các tầng lớp tu tập cao’ (50). Không nghi ngờ Trí Khải là một người chứng ngộ cao, nhưng dường như Trí Khải nghĩ rằng thật vô ích để thuyết giảng cho hàng sơ học về những quả vị mà chính Đại Sư cũng chưa chứng đắc.

Bất kể sự lặng im của các đại phẩm trong MaHa Chi Quán, phẩm Đại Ý chứa đựng những luận đề về các bậc cao hơn trong phần dàn bài, vì ba tiểu phẩm sau cùng phù hợp với ba đại phẩm, chỉ riêng tiểu phẩm 5 thì chưa được nói trong phần Đại Ý: tiểu phẩm 3 và 4 thì quá ngắn gọn để bị đặc biệt bỏ lại.

Lời giới thiệu của Quán Đảnh và của Trí Khải

Tác phẩm MaHa Chi Quán như một toàn thể bắt đầu với hai bài giới thiệu, lời giới thiệu thứ nhất của Quán Đảnh (Kuan ting), và lời giới thiệu thứ hai của chính Trí Khải. Nói một cách trực tiếp thì cả hai bài tựa này đều đi ra ngoài chương Đại Ý. Tuy nhiên, trong một cái nhìn rộng lớn hơn, cả hai đều bao gồm, vì Maha Chi Quán theo truyền thống, được nhìn như toàn tác phẩm, và những lời tựa này cố gắng trình bày cái nhìn tổng quát về tác phẩm trong phần Đại Ý.

Maha Chi Quán nổi tiếng từ lời mở đầu ‘Chỉ và Quán, Tịch và Chiếu’. Đây là những chữ Quán Đảnh dùng, không phải của Trí Khải. Tuy nhiên, với tất cả những người học Phật quen thuộc với truyền thống Thiên Thai, thì những chữ này lập tức nhắc lại những ẩn dụ về tánh tịch chiếu đồng thời, xiển dương yếu chỉ quan trọng

nền tảng của tác phẩm Maha Chỉ Quán như một toàn thể. Bài tựa của Quán Đảnh đi thẳng vào mối quan hệ dựng lập sự chân chính cân xứng này- không phải chỉ là khái niệm, mà là một tác phẩm (Maha Chỉ Quán) cũng như một truyền thống (Thiên Thai). Quán Đảnh nói về đề tài này trong ba chiều hướng: lịch sử, qua phần thực hành từ nguyên bản và huyết thống của giáo pháp Chỉ và Quán; lý thuyết qua cốt lõi khác biệt giữa ba hình thức Chỉ và Quán và tâm điểm của pháp môn viên đốn; và kinh văn, qua những đoạn kinh trích dẫn minh chứng phương pháp này như giáo pháp chánh thống của chư Phật.

Phần thực hành theo chánh thống giáo lý Quán Đảnh đưa ra bắt đầu với Pháp, thường hằng, và đi qua hai mươi bốn vị Tổ ở phương Tây, từ Đức Phật Thích Ca đến Bồ Tát Long Thọ, và Thế Thân (Vasubandhu) đến Sư Tử (Simha). Với cái chết hùng tráng của Bồ Tát Simha, sự kể truyền chấm dứt. Sự nối tiếp này như pháp đượ thuyết từ ‘kim khâu’, với lý do rằng đượ diễn đạt từ lưỡi vàng của Phật. Quán Đảnh (Kuan-ting) tiếp tục trình bày một huyết thống riêng biệt thứ hai, tô đậm giáo nghĩa đặc thù của MaHa Chỉ Quán đi ngược từ Trí Khải, qua Tôn Sư của Trí Khải là tôn giả Tuệ Tư (Hui-ssu) (515-577) (51), đến tôn giả Tuệ Văn (Hui-wen). Quán Đảnh đã nhìn Long Thọ Bồ Tát như một gạch nối giữa hai dòng tư tưởng. Mặc dù Bồ Tát Long Thọ từ lâu không còn tại thế, tôn giả Tuệ Văn, như đượ kể lại, rằng đã chứng ngộ đượ phương pháp quán tâm dựa vào tác phẩm Đại Trí Độ Luận. (52)

Phần tu học liên quan trực tiếp đến truyền thống từ Quán Đảnh chỉ trình bày nguồn gốc hệ thống Thiên Thai đượ thấy trong những tác phẩm sớm nhất của Thiên Thai Tông, có một phẩm tánh khuôn mẫu đối với tất cả những tranh luận về sau trong lịch sử tông phái Thiên Thai. Phần diễn tả cốt lõi của Quán Đảnh về ba phương pháp Chỉ Quán theo sau đây cũng nổi tiếng không kém. Đặc biệt ở đây, chúng ta thấy những lập luận đưa ra truyền thống Thiên Thai rất thiết yếu với Maha Chỉ Quán, và pháp môn chỉ quán viên đốn: ‘Không có gì ra ngoài chân lý. Khi hành giả trụ tâm nơi pháp giới (dharmadhatu) như cảnh và quy nhất niệm với pháp giới (như nó là), rồi thì không một sắc, một hương nào ra ngoài Trung Đạo.’ (53)

Bài tựa hiện có của Quán Đảnh về MaHa Chỉ Quán đượ biết rất dài so với bài đính kèm theo hai lần tái bản tác phẩm trước. Theo Sato Teisuei, về những hiệu đính của tác phẩm Maha Chỉ Quán mà chúng tôi đã đề cập, lần tái bản thứ nhất không có bài tựa (hoặc tương tự) nhưng bắt đầu thẳng vào ba phương pháp chỉ và quán. (54) Lần tái bản thứ hai, Quán Đảnh thêm vào những đoạn kinh dẫn chứng, những đoạn văn liên hệ, và phần nói về thời điểm những bài văn đượ thuyết giảng đầu tiên, tất cả những phần này đượ đặt trước phần Chỉ và Quán. Tài liệu này, tuy nhiên, không phân biệt với phần giới thiệu biệt lập nhưng trực tiếp dung hợp với

tác phẩm, không thể tách rời với những ghi chú giới thiệu của chính Trí Khải. Trong lần tái bản thứ ba và cũng là lần tái bản sau cùng, Quán Đảnh đưa qua những lãnh vực khác nội dung bài tựa của mình và đem ra khỏi bố cục Maha Chi Quán để riêng thành lời giới thiệu như chúng ta được thấy ngày nay.

Tiếp theo lời giới thiệu của Quán Đảnh là bài giới thiệu của chính Trí Khải tổng quát về khái niệm và cấu trúc của tác phẩm Maha Chi Quán, gồm có phần chú thích mười đại phẩm tương quan với năm tiểu phẩm trong chương Đại Ý. Theo sau phần ghi chú này, chương Đại Ý- là phẩm thứ nhất của mười đại phẩm trong tác phẩm Maha Chi Quán- bắt đầu.

Đại phẩm 1: Đại Ý

Như tựa đề ‘Phát đại tâm’, tiểu phẩm Đại Ý thứ nhất trong năm tiểu phẩm nói về sơ phát Bồ Đề tâm (Bodhicitta), là dấu hiệu khởi hành con đường cầu Đạo của chư Bồ Tát. Sau một đoạn duyệt lại những danh từ Hoa ngữ và Phạn ngữ liên quan đến khái niệm về Bồ Đề tâm (p’u-t’i hsin) hoặc đạo tâm (tao-hsin), phần còn lại phân biệt những lối nhìn hoặc đúng hoặc sai về Bồ Đề hoặc Đạo.

Như đã biết, từ ngữ Đạo (tao) là đường, dù vậy tương đương với Bồ Đề, có nghĩa là giác ngộ cũng như một con đường phẩm hạnh. Với hai yếu tố này, Trí Khải quảng diễn từ ngữ ‘đạo tâm’ hoặc ‘Bồ Đề tâm’ cùng bao gồm những đối tượng hoặc bất cứ đáng về bao quanh mà một người có thể nhận thấy được trong sinh hoạt hàng ngày. Khởi đầu cố gắng phân biệt tổng quát giữa đúng và sai, Trí Khải chiết giảm vô số tâm hoặc đạo vào mười. Gồm sáu tâm tương hợp với sáu số phận luân hồi (gati), và giữ một ở giới hạn luân hồi, ba theo vọng niệm tìm cầu sai lạc đưa đến sự tái sinh trong địa ngục (quỷ dữ) hoặc cõi Phạm Thiên, và sau cùng giải thoát, nhưng lại lạc vào Nhị Thừa của Thanh Văn và Duyên Giác. Như vậy, tất cả nhân đạo, ngoại đạo, tôn giáo, triết học, và Tiểu Thừa đều ở bên ngoài vì lòng mong cầu sai lệch, không liên hệ gì đến thực tướng Bồ Đề.

Tiếp theo, Trí Khải quay sang sự phát tâm Bồ Đề chân chánh. Lập luận của Trí Khải nằm trong ba đề mục: phân tích về bốn loại Tứ Đế (ssu-chung ssu-ti), tứ hoàng thế nguyện (ssu hung-yuan), và lục tức (liu chi).

Bốn loại Tứ Đế có cái dụng của một hệ thống phân loại giáo lý được Trí Khải phát triển trên căn bản bốn thứ bậc giải thích về Tứ Đế qua phẩm ‘Thánh Hạnh’ của kinh Đại Niết Bàn. (55) Gồm có: (1) sinh diệt Tứ Đế, (2) vô sinh Tứ Đế, (3) vô lượng Tứ Đế, và (4) vô tác Tứ Đế. Bốn loại Tứ Đế thấy ngay được rằng có sự tương quan với Tứ Giáo (ssu chiaio) của Thiên Thai Tông- là Tạng Giáo, Thông Giáo, Biệt Giáo, và Viên Giáo- thường dung hợp với những tác phẩm về sau của

Trí Khải (gồm có những chương sau của Maha Chỉ Quán). Trong chương Đại Ý, tuy nhiên, là một hệ thống Tứ Đế hơn là Tứ Giáo, dùng để nói đến những thứ bậc khác nhau của Phật pháp. Chan-jan (Trạm Nhiên) đưa ra những tương xứng với Tứ giáo trong luận đề của mình).

Theo Trí Khải, tất cả bốn lối trình bày về pháp Phật chứa đựng trong Tứ Đế có thể đưa về mục tiêu tối thượng Bồ Đề, ngay cả với sinh diệt Tứ Đế thuộc Tiểu Thừa hoặc thuộc Tạng Giáo. (56) Về mặt này, tất cả đều đúng. Tuy nhiên, chỉ với Vô Tác Tứ Đế- tương đồng với Viên Giáo- có thể hiển lộ được thực tánh Bồ Đề. Ba pháp môn kia là cửa phương tiện, và vì vậy, vẫn còn phiến diện. Vì thế, trụ tâm vào Vô Tác Tứ Đế tức chánh phát Bồ Đề tâm.

Trí Khải đầu tiên trình bày Tứ Đế theo với lập luận về mười phương tiện căn bản, từ đó chánh tâm Bồ Đề thức tỉnh trong hành giả- qua suy tư về chân lý, nghe chánh pháp, thấy được chư Phật với tướng hảo, tiếp nhận được thần lực của Phật v.v... Sáu cách phát Bồ Đề tâm sau cùng trong tất cả mười cách, Trí Khải không thuyết, mặc dù Trạm Nhiên (Chan-jan) có điền vào vài chỗ trống trong những luận đề của mình. Gom góp lại, mỗi hình thức trong mười hình thức phát Bồ Đề tâm từ lối trình bày của bất cứ thuyết nào trong các thuyết về bốn loại Tứ Đế, từng loại có thể được thính chứng hiểu qua một trong bốn cách. Như vậy, có đến 160 phương cách khả dĩ để phát tâm Bồ Đề được ám chỉ qua phân phân tích trong tiểu phẩm 1.

Hiểu được lý thì phát được nguyện, và nguyện thành tựu qua hành (hsing). Về mặt này, phát tâm Bồ Đề đưa đến một tiến trình qua ba giai đoạn, và cái đúng toàn diện ở nơi cả ba. Theo Trạm Nhiên (Chan-jan) (57), đây là lý do Trí Khải hoàn tất phần phát tâm Bồ Đề với tứ hoằng thệ nguyện và lục tức. Bốn lời nguyện thì không gì khác hơn là sự phân đoạn những bài kệ từ kinh Anh Lạc, ngày nay vẫn được xưng tán trong các tu viện Phật Giáo Trung Hoa và Nhật Bản: ‘Chúng sinh vô biên thệ nguyện độ. Phiền não vô số thệ nguyện đoạn. Pháp môn vô lượng thệ nguyện hành. Bồ Đề vô thượng thệ nguyện chứng.’

Trí Khải giải thích nghĩa của tứ hoằng thệ nguyện qua mỗi phối cảnh của Tứ Đế nhưng nhấn mạnh vào Vô Tác Tứ Đế (Viên Giáo) như chân đế. Tiểu phẩm 1 có nói về Lục Tức, mô tả sáu mặt của Viên Giáo, tứ hoằng thệ nguyện được thành tựu qua mặt thực hành.

Tiểu phẩm 2 ‘Tu đại hạnh hoặc tứ tam muội’ gồm phần thuyết giảng về bốn loại tam muội (ssu-chung san-mei), trở thành chương nổi tiếng nhất trong năm chương của phẩm Đại Ý. Danh từ ‘tam muội’ được dùng ở đây có nghĩa ‘phương thức tu tập’ bổ túc cho nghĩa thường dùng là thiền định hoặc kinh nghiệm chứng ngộ. Con

số bốn mô tả một đồ hình bốn mặt dựng lập trên căn bản của hai phương pháp thiền tọa và thiền hành. Cả hai cùng đưa đến sự phân loại phương thức hành thiền theo bốn oai nghi hoặc ngồi; hoặc đi; hoặc có lúc đi, có lúc ngồi; hoặc chẳng đi cũng chẳng ngồi. Về giáo thuyết, nghi thức của bốn tam muội sâu xa không cùng tận, có trong nhiều hình thức tu trì. Thật sự, bốn tam muội này chính nó gần như đồng nhất với sáu nghi thức thiền được biết là nhất hạnh tam muội, Ban Châu tam muội (pratyutpanna), Pháp Hoa tam muội, Đại (Vaipulya) sám hối, niệm Quán Thế Âm Bồ Tát (Avalokitesvara/Kuan-yin) sám hối, và những tùy tiện khác (58). Chương nói về bốn tam muội chính nó chỉ là sự mô tả sáu nghi thức này.

Mỗi nghi thức trong sáu nghi thức được trình bày qua bốn tam muội, ngoại trừ ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’ (sui-tz’u- i), đưa ra từ hai phối cảnh trong phương pháp thực hành và phần khuyến khích thực hành. ‘Phương pháp’ (fang-fa) chỉ nghi thức và nội dung thực hành, theo ba mặt thân, khẩu, và ý. Ở đây, tu tập về ý đồng với tu tập chỉ và quán; vì thế, không đúng khi nói rằng bốn tam muội chỉ liên quan đến phương diện tu tập thân, và cho rằng những gì liên quan đến tâm ý được nói riêng trong đại phẩm 7. Thật sự, sự dung hợp không biên giới giữa phép quán tâm với những oai nghi của thân và khẩu là phần đã đề cập chính xác trong tiểu phẩm về bốn tam muội được giới học Phật khắp vùng Đông Á tuân phục. Phần khuyến tu thúc giục hành giả thực hành bằng cách nói về những lợi ích trong việc tu tập.

Thường tọa tam muội, còn gọi là nhất hạnh tam muội (i-hsing san-mei), dựa vào hai bản kinh ‘Manjusri Sutra’ (Văn Thủ thuyết kinh) (59) và ‘Manjusri pariprccha Sutra’ (Văn Thủ vấn kinh) (60). Ở đây đưa ra phương pháp tọa thiền liên tục trong suốt 90 ngày, trong suốt thời gian đó, hành giả cố gắng hợp nhất tâm và pháp giới (dharmadhatu). Có thể xung tán hồng danh chư Phật và sám hối (trong trường hợp này, không hợp nhất với chư Phật) khi gặp chướng ngại không thể chú tâm vào quán chiếu. (61)

Thường hành tam muội thì không khác với Ban Châu tam muội, được nói qua trong kinh Ban Châu tam muội (Pan-chou san mei/Pratyutpanna-samadi-Sastra) (62) và Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận (Shih-chu p’i po-sha-lun/Dasabhumika-Vibhasa Sastra) (63). Trong khi xung tán danh hiệu và quán chiếu tướng hảo Phật A Di Đà, hành giả phải nhiếp nhiếp quanh bàn thờ Phật A Di Đà trong suốt thời gian 90 ngày. Đây gọi là ‘thường thiền hành’.

Với phương pháp có lúc thiền hành có lúc thiền tọa, Trí Khải bao gồm hai nghi thức, Đại sám hối (Phương Quảng) và Pháp Hoa tam muội. ‘Có lúc thiền hành, có lúc thiền tọa’ ở đây có nghĩa là có sự thay đổi giữa hai nghi thức tu tập. Đại sám hối dựa vào một bản kinh (quasi-esoteric) là Đại Phương Quảng Đà La Ni (Maha-

Vaipulya-dharani sutra) (64) dạy những nghi thức sám hối và tán tụng đà la ni mở đầu khi tọa thiền. Thời gian thực tập chỉ trong bảy ngày, và những người khác có thể tham gia. Khái niệm về Pháp Hoa tam muội từ phẩm thứ 14 (An Lạc Hạnh) và thứ 28 (Khuyến pháp) của kinh Pháp Hoa, nhưng các nghi thức thì lấy từ trong ‘Quán Phổ Hiền kinh’ (Kuan P’u-hsien ching) (65). Nghi lễ, chính nó, kéo dài đến hai mươi một ngày, một chu kỳ sám hối trước hình tượng Bồ Tát Phổ Hiền, theo với sự đọc tụng kinh Pháp Hoa, và tọa thiền. Được kể lại rằng Trí Khải đã chứng đắc Pháp Hoa tam muội qua những tu tập này.

Tam muội sau cùng trong số bốn tam muội là chẳng thiên hành cũng chẳng thiên tọa. Khác với ba tam muội trước, Trí Khải chia bài giảng này ra làm bốn phần: tu tập trên căn bản của kinh, quán thiện pháp, quán tà pháp, và quán vô ký pháp. Cùng với những phần này là hai khái niệm khác về tam muội.

Đầu bài tu tập dựa vào kinh chứa đựng bất cứ hình thức thiền định nào đặt căn bản trên kinh Phật nhưng không thuộc về bốn oai nghi nói trên. Trong phần này, hoàn thành bốn mặt trong chu vi liên tục của những nghi lễ có trong ba tam muội trước. Như một thí dụ, Trí Khải đọc lời sám hối Bồ Tát Quán Thế Âm, từ kinh Quán Thế Âm (66) trong suốt 21 ngày đến 49 ngày, và những nghi thức khác, gồm hành lễ, sám hối, đọc tụng đà la ni, tọa thiền, và tụng kinh.

Ba phần còn lại về sự quán chiếu thiện pháp, tà pháp, và vô ký pháp diễn tả một phương pháp thực hành hoàn toàn khác biệt gọi là ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’ (sui tz’u-i san-mei) hoặc ‘Giác Ý Tam Muội’ (chueh-i san-mei) (67). ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’, như tên gọi, đưa ra một phương pháp thiền tự do, nơi mà bất cứ và tất cả những oai nghi và cảm nhận, bất kể hoặc chánh, hoặc tà, hoặc riêng rẽ, nghi thức hoặc không nghi thức- đều được dùng không phân biệt như một căn bản tu tập tam muội.

Quán thẳng vào những tà hạnh, chính đó đã là một sự báo động, có thể là đề mục thích thú nhất trong tất cả những mục của tiểu phẩm 2 về bốn tam muội (68). Rất hy hữu, hầu hết mười phối cảnh được dùng như đối tượng quán chiếu trong đại phẩm 7 cũng là vọng cảnh, vì thế, có thể nói rằng tam muội này gần như tóm kết pháp quán trong phẩm 7. Nguyên tắc dẫn đường ở đây là ‘Đừng cố công tiêu diệt tà ý, nhưng quán sát tà ý sinh khởi mà không vướng mắc’. Sự tu tập được so sánh với việc bắt một con cá lớn: người chài lưới phải để nó chìm và nổi tự do cho đến khi kiệt lực và có thể bị kéo lên bờ. Vì phương pháp thực hành này dễ đi đến chỗ làm sai lạc, Trí Khải thay vì chấm dứt bài giảng với sự khuyến khích tu tập như thường lệ, Đại Sư cảnh giác môn đồ phải cẩn thận.

Trên đường đạo có nhiều sự phát triển về bốn tam muội này trong những pháp môn khác như Thiền Tông, Tịnh Độ, xoay quanh vấn đề nghi thức trong bốn pháp thiền

quan trọng nhất với Trí Khải. Từ đời Đường về sau, những nhà nghiên cứu về lịch sử Phật giáo có khuynh hướng nhìn pratyutpanna, hoặc Ban Châu tam muội như phương pháp hành thiền quan trọng nhất của Thiên Thai Tông, đặc biệt ở Nhật Bản. Nhưng rõ ràng rằng đây là một sự xuyên tạc, đối với ảnh hưởng của Tịnh Độ tông trong chính Thiên Thai tông, mà Ban Châu tam muội thì lấy sự quán chiếu và xưng tán hồng danh của Phật A Di Đà làm gốc. Ando Toshio, sưu khảo để làm khác đi hình ảnh này, cho rằng các pháp môn nhất hạnh tam muội, thiền tọa, và chẳng thiền tọa cũng chẳng thiền hành có một chỗ đứng trong sáng hơn trong tâm Trí Khải, một mặt, là phương pháp thiền tọa căn bản, mặt khác (69), thiền được thực tập trong tất cả khía cạnh của đời sống hằng ngày. Ở đây, Trí Khải không tranh luận với Thiên tông.

Trong truyền thống Thiên Thai tại Nhật Bản, chỉ có Ban Châu tam muội và Pháp Hoa tam muội là hai phương pháp tu thiền tiếp tục được thực hành cho đến ngày nay. Một nỗ lực vừa qua trên đỉnh Tỉ Duệ (Mount Hiei) muốn phục hồi lại truyền thống tu thiền của Thiên Thai tông xưa kia, tuy nhiên, đưa đến kết quả là sự khôi phục lại nhất hạnh tam muội và tọa thiền tam muội chỉ trong nguồn gốc văn chương. Là một trong những bài giảng chi tiết và có uy thế về bốn phương pháp thiền, tiểu phẩm 2 của chương Đại Ý tiếp tục tu chỉnh lại mặt thực hành của truyền thống Thiên Thai ngày nay, như đã từng làm công việc này hằng ngàn năm về trước.

Tiểu phẩm III và IV quá ngắn gọn nên không có nhu cầu phải nói đến. Tuy nhiên, phần lập luận trong tiểu phẩm V khi hành giả trở lại sau cùng, và như ý nghĩa của tất cả giáo pháp, đến chỗ chôn dấu kho tàng, đại pháp giới, thì thật là hy hữu. Toàn thể phần này quy về một đoạn kinh Niết Bàn quan trọng, nơi đó, kho tàng bí mật của chư Phật đồng nhất với tam đức (san-te) Pháp Thân, Bát Nhã, và Giải Thoát (70). Ba tánh đức này diễn tả sự giác ngộ thường hằng và là nền tảng hoạt dụng của chư Phật cũng như gia tài của tất cả chúng sinh. Hơn nữa, còn là ‘đại pháp giới’ của Phật và chúng sinh.

Khi bị xen vào, tam đức biến đổi thành những huyễn hữu dưới hình thức tam chướng (san-chang) : phiền não, trói buộc, và vô minh. (71) Tịnh tâm và quy hướng Trung Đạo, tam chướng này, chính nó, lại trở thành tam đức. Không có sự khác biệt giữa Chướng và Đức; cũng không có sự phân chia giữa trước và sau, gốc hoặc ngọn. Như vậy, trong cái nhìn viên dung, ô nhiễm và giác ngộ, sơ phát tâm và viên mãn, đều tuyệt đối đồng nhất và tương nhập.

Tham khảo

1. T no. 1911. Moho phiên âm từ Phạn ngữ MaHa, có nghĩa là ‘đại’. Chỉ Quán (Chih-kuan) dịch từ chữ samatha-vipasyana.
2. Những thuyết này và những va chạm trong truyền thống Trí Khải được nói đến trong Hurvitz, Chih-i.
3. Phần bị bỏ quên trong tiểu sử Trí Khải dưới dạng Anh ngữ giữ lại trong tác phẩm của Leon Hurvitz, Chih-I, pp. 100-182. Stanley Weinstein tranh luận về hiệu quả của sự giao tiếp với triều đình qua hệ thống tư tưởng của Trí Khải, trong ‘Imperial Patronage in the Formation of T’ang Buddhism’. Về căn bản chính trị, đọc ‘The Formation of Sui Ideology’, pp.581-604.
4. Phần đầy đủ của Lý và Hành như tâm điểm trong giáo pháp của Trí Khải được nói đến trong tác phẩm của Donner, Sudden and Gradual Intimately Conjoined.’
5. Tác phẩm của Daniel Stevenson bắt đầu chỉnh đốn lại vị trí này; đọc ‘The T’ien T’ai Four Forms of Samadi and Late North-South Dynasties, Sui, and Early T’ang Buddhist Devotionalism’ 1987, Columbia University.
6. Tài liệu của Sekiguchi về chủ đề này (từ 1965-1970), và những chọn lọc từ các bài viết giá trị của tác giả, được tái bản trong Sekiguchi, ed., Tenkai kyogaku no kenkyu. Bài viết xuất sắc về tư tưởng của Sekiguchi, đọc Chappell, Introduction to T’ien T’ai Ssu-chiao-i of Chegwan và T’ian T’ai Buddhism: An outline of the Fourfold Teaching.
7. Có một bản liệt kê thuận tiện về những phần này, cũng như những tác phẩm thất truyền trong Hurvitz, Chih-I, p.332.
8. T no. 1716. Phần tranh luận về các bản văn, ngày và các lần xuất bản những tác phẩm của Trí Khải, đọc tác phẩm đáng tin cậy của Sato, Tendai daishi no kenkyu. Một phần quan trọng trong tác phẩm ‘Pháp Hoa Huyền Nghĩa’ được Paul Swanson dịch sang Anh ngữ trong tác phẩm Foundations of T’ien T’ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism.
9. T no. 1718. Hirai shun vừa đưa ra vấn đề vị trí và ngày của bản văn ‘Pháp Hoa Văn Cú’ bằng cách nói rằng phần lớn của tác phẩm này được lấy từ những luận đề về kinh Pháp Hoa của học giả Tam Luận tông là Chi-tsang (Cát Tạng) (549-623), đọc Hirai, Kokke mongu no seritsu ni hansuru kenkyu.
10. Saddharmapundarika Sutra. Trí Khải dùng bản dịch Diệu Pháp Liên Hoa Kinh của ngài Cưu Ma La Thập, T no. 262. Có nhiều bản dịch khác dưới dạng Anh ngữ. Trừ khi được nói khác đi, phần tham khảo ở đây chỉ bản dịch của Leon Hurvitz, Sripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma, (từ đây ghi là ‘Hurvitz’).
11. Đọc những phần liên quan đến kinh Pháp Hoa, thí dụ, Chegwan, T’ien T’ai

Ssu-chiao (T no. 1931), bản dịch của David Chappell, trong Chappell ed., T'ien T'ai Buddhism, pp. 62-66.

12. Về những tranh luận của Sekiguchi, đọc 'Shishu-zammai ron' Tendai kyogaku no kenkyu tái bản, pp. 115-126.

13. Một trong những nguồn tài liệu quan trọng và thường được dẫn chứng về Viên Giáo trong những tác phẩm của Trí Khải là kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka Sutra), điểm này đã tạo ra nhiều cuộc tranh luận sôi nổi khi Hoa Nghiêm Tông trở nên nổi tiếng, và những nhà chú giải truyền thống Thiên Thai bắt đầu chú tâm đi sát vào bản kinh tiên quyết Pháp Hoa hơn.

14. Về phần thảo luận thuộc đề tài này, đọc Schuster, Changing the Female Body.

15. Kuan-ting (Quán Đảnh) đề cập đến ba mặt này trong bài tựa viết cho phẩm 'Đại Ý', (T46, 3a, p.3-10).

16. T no. 1916.

17. T no. 1917.

18. T no. 1915. Tác phẩm này đã có bản dịch Anh ngữ, một bản của Wai-tao, Goddard, ed., A Buddhist Bible, pp. 437-496; bản kia của Charles Luk (Lu k'uan-yu) trong tác phẩm Secrets of Chinese Meditation, pp. 111-156.

19. Phân tích về thời điểm của 'Hsiao chih-kuan' (Tiểu Chỉ Quán), đọc phần sưu khảo của Sekuguchi với những bổ túc quan trọng, trong Tendai Shoshikan no kenkyu. Cũng nên đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp. 241-265.

20. Từ kinh Đại Niết Bàn (Nirvana Sutra) (T12, 793c24-794a10), Trí Khải trích dẫn những đoạn tương tự trong MaHa Chỉ Quán.

21. Về những tỷ dụ của Trí Khải, đọc MaHa Chỉ Quán, T46, 19b29-c30.

22. Thí dụ, Trí Khải nói trong MaHa Chỉ Quán (T46. 18c5-6): 'Pháp tánh thường tịch; đây là ý nghĩa của 'Chi'(chih). Nhưng trong khi thường tịch, vẫn luôn chiếu soi (chao). Đây là ý nghĩa của 'Quán'(kuan).

23. Đọc tác phẩm sâu sắc và gần đây về Thiên Thai Tam Đế của Swanson, Foundations of T'ien T'ai Philosophy.

24. 'Bồ Tát Anh Lạc Bản Nghiệp Kinh'(P'u-sa ying-lo pen-yeh Ching) và Nhân Vương Bát Nhã Ba La Mật Kinh (Jen wang pan-jo p'o-lo-mi Ching) T no. 246, chỉ những đề tựa rút ngắn. Về phần tóm tắt nguồn gốc những bản kinh này và tác dụng trong tư tưởng Trí Khải, đọc Swanson, Foundations of T'ien T'ai Philosophy, pp.38-56. Trí Khải trích dẫn những kinh này như nguồn mạch của ba cái thấy/tam quán hầu như trong mỗi bài giảng về đề mục này trong các tác phẩm về sau của Đại Sư. Thí dụ, đọc Fa-hua Hsuan-I (Pháp Hoa Huyền Nghĩa), T33, 704c17; San-

kuan-I (Tam Quán Nghĩa) HTC 98, 76a; Ssu-chiao-I (Tứ Giáo Nghi) T 46, 727c3; và Wei-mo ching hsuan-shu (Duy Ma Kinh Huyền Sớ), T38, 525b22, 534c19-25. Phần giới thiệu kỹ lưỡng về những bản văn trong Phật Giáo Trung Hoa chưa rõ nguồn gốc, hoặc ngụy tác, tìm đọc trong Buswell, ed., Chinese Buddhist Apocryphal.

25. Đọc Đại Trí Độ Luận, T25, 257c-260c. Bản dịch và luận về những đề mục này, đọc Lamotte, *Traité*, 4:1735ff. Đại Trí Độ Luận, T no. 1509, là một trong những kinh luận quan trọng mà Trí Khải đã dẫn chứng. Phần luận về tác phẩm, đọc Ramanan, *Nagarjuna's Philosophy as Presented in the Maha-Prajna paramita Sastra*. Hầu hết các học giả ngày nay tin rằng bản dịch từ ngài Cưu Ma La Thập; Richard Robinson tóm lược những tranh luận về đề tài này trong tác phẩm 'Early Madhyamika in India and China', pp. 34-39.

26. Anh Lạc Kinh (Ying-lo ching), T 24, 1014b12-23, đọc thêm Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, pp. 45-56.

27. Kiến hoặc và tư hoặc nghĩa đen là phiền não 'được lấy ra khỏi cách thấy và suy tư sai lệch (darsama-{marga}- prahatavya-klesa)'. Những chướng hoặc này được mô tả như cái thấy về ngã sai lạc, và nhiều trói buộc làm ngăn ngại cái thấy Không, và theo Trí Khải, được vượt bỏ qua Tiểu Thừa hoặc qua thứ bậc thấp của Đại Thừa. '千 o vọng ngăn ngại vô số' - nghĩa đen, 'vọng niệm che khuất nhiều như cát sông Hằng' - đưa ra những vương mắc vào Không là chướng ngại cho cái thấy Giả, và vì vậy xen vào làm trở ngại lực phương tiện của Bồ Tát. Vô minh làm chướng ngại Trung Đạo.

28. Đó là, cách thức của các cõi và số phận giả tạo.

29. Trích dẫn của Trí Khải về đoạn kinh (cũng như Phạn văn) cả hai đều dùng chữ Không (k'ung/sunyata). Bản Trung Luận của Taisho dùng chữ Vô (wu); đọc T30.33b11.

30. Trung Luận, T.3033b11-12. Bài kệ xuất hiện thứ mười tám trong bản hiện tại và hai bản Phạn văn và Taisho.

31. Đọc Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, pp.1-17, về các bản dịch bài kệ Phạn ngữ của Kalupahana, Sprung, Lamotte, Nagao, và Robinson cũng như cũng như những thảo luận về vị thế bài kệ trong các tác phẩm của Trí Khải. Với hình thức Hoa ngữ, thấy rằng ba tên chỉ cùng một pháp, tuy nhiên, qua Phạn ngữ, không thấy tam mà là nhị đế: *Yah pratitya-samutpadad sunyatam tam pracakmahe/Saprajnaptir upadaya pratipat saiva madhyama*: 'Chúng ta gọi nhân duyên 'Không'. Trong tương quan giả lập, đây là Trung Đạo.'

32. Trí Khải, mượn sự phân biệt của kinh công chúa Srimala (T12, 219c), nói rằng đây là phương tiện ‘biến dịch sinh tử’ (shen-pien sheng-ssu) đối lại với ‘phần đoạn sinh tử’ (fen-tuan sheng-ssu) do nghiệp mà có, là đặc tính của luân hồi.
33. Phái Sơn Gia (shan-chia) và Sơn Ngoại (shan-wai) trong đời Tống (960-1279), đưa ra cuộc tranh cãi rằng sự phân biệt của huyền hữu là sản phẩm của vọng, và vì thế đưa đến một thực tại vô phân biệt khi chứng được Trung Đạo, hoặc khi nắm được chân thể và giữ lại trong sự hỗn hợp của vô vàn phối cảnh của phổ quát và đặc thù hoặc đặc thù và đặc thù. Quan điểm sau, do Ssu-ming Chih-li (Tứ Minh Trí Lễ) (960-1028) chủ trương như sự ‘viên dung căn cứ vào tánh’ (hsing- chu) và về sau các môn đồ khai triển thành một học thuyết gọi là ‘viên dung dựa vào tướng’ (hsiang-chu), được chấp nhận như dòng chánh thống. Phần tổng quát về những tranh cãi này, đọc những tác phẩm của Ando Toshio, Tendai-gaku, pp.329-384; Tendai shiso-shi, pp.15-64; và Tendai shogu shiso ron, pp. 160-265; đọc thêm Hibi Nobumasa, Todai Tendai-gaku kenkyu, pp. 315-407.
34. MaHa Chi Quán, T 46, 21b7.
35. Phẩm ‘Phương Tiện’ của kinh Pháp Hoa đưa ra Tam Thừa- Thanh Văn, Duyên Giác, và Bồ Tát- như pháp môn phương tiện được Thế Tôn sử dụng để hiển lộ một Phật Thừa; đọc Hurvitz, pp.22-47. Phần luận về đề tài Nhất Thừa đối với Tam Thừa trong kinh Pháp Hoa, đọc Fujita, ‘Một thừa hay ba?.’
36. Gọi tên như vậy, theo Trí Khải, vì là sưu tập các kinh A Hàm, Luật Tạng, và A Tỳ Đàm thuộc Tạng Giáo. Đọc phần chú giải các danh từ trong tác phẩm Ssu-chiao-i (Tứ Giáo Nghi, T46, 721b), và Duy Ma kinh huyền số (Wei-mo ching hsuan-shu, T46, 532b) của Trí Khải.
37. Bốn quả vị sau cùng trong mười quả vị của Thông Giáo là A La Hán, Bích Chi Phật, Bồ Tát, và Phật. Đọc Chappell, T’ien t’ai Buddhism, p.121.
38. Năm mươi bảy, nếu bao gồm cả năm thứ bậc Trí Khải sáng tạo.
39. Đọc Donner, Sudden and Gradual Intimately Conjoined.
40. Sự giải thích về ‘ba ngàn thế giới trong một niệm’, đọc Hurvitz, Chih-I, pp.271-318; và De Bary, ed., The Buddhist Tradition, pp. 165-166.
41. Những chi tiết liên quan đến những bản khác nhau, đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp.370-379. Chúng tôi được biết rằng tất cả ba bản đều lưu hành ở Trung Hoa ít nhất vào thế kỷ thứ 8, vì được Chan-jan (Trạm Nhiên) thực hiện khi viết những luận đề về MaHa Chi Quán. Vào thế kỷ 20, nhà nghiên cứu Shoshin đưa ra một bản Maha Chi Quán cũ, trong tác phẩm ‘Shikan bugyo shikki’, nói rằng một trong hai bản trước cũng được lưu hành ở Nhật Bản.

42. Như đã ghi chú ở phần trên, Swanson vừa xuất bản một bản dịch thêm vào ‘Pháp Hoa Huyền Nghĩa’ của Trí Khải, trong tác phẩm Foundations of T’ien T’ai Philosophy.
43. Đọc T 46, 5b.
44. Được lấy từ phẩm thứ 17 (Thiên Ba La Mật) của Đại Trí Độ Luận, T25, 180b-190a. Chi tiết về nguồn gốc và đặc tính, đọc Ando, Tendai-gaku, pp. 209-216.
45. Từ ngữ ‘kuan’ chỉ cho Quán, ở đây được dịch là ‘cái thấy’ nhằm mục đích phản ánh ý nghĩa tổng quát từ ngữ chứa đựng trong văn mạch này, và để tránh bị hiểu lầm rằng có nghĩa trái ngược với Chỉ. Cặp Chỉ và Quán được hiểu qua mười cách thấy.
46. Trong số nhiều nguồn gốc Nhật ngữ về chủ đề này, tác phẩm Tendai-gaku, pp. 217-264 của Ando là một trong những tác phẩm đáng tin cậy. Cũng nên đọc Sekiguchi, Tendai shikan no kenkyu, pp.8-20.
47. Đọc T46, 143a-19.
48. Sekiguchi, Tendai shikan no kenkyu, pp. 54-64.
49. Trí Khải, Ssu-chiao-i (Tứ Giáo Nghi), T46, 752b. Tác phẩm này, là một trong số rất ít tác phẩm Trí Khải tự tay viết ra, khởi thủy là một đoạn trong Duy Ma Kinh Huyền Sớ (Wei-mo Ching Hsuan-shu) mà Trí Khải đã viết theo lời yêu cầu của ông hoàng Yang Kuang (Dương Quảng) vào năm 595, và sau này bỏ tước lại. Không nên lầm với tác phẩm ‘T’ien T’ai Ssu- chiao-i’ (Thiên Thai Tứ Giáo Nghi) của Đế Quán (Chegwan, T no. 1931). Về bản dịch Anh ngữ hai phẩm đầu trong ‘Tứ Giáo Nghi’, đọc Rhodes, Annotated Translation of the ‘Ssu-chiao-i’.
50. Trí Khải, Tứ Giáo Nghĩa, T46, 739a.
51. Nghiên cứu về đời sống và tư tưởng của Tuệ Tư (Hui-ssu), đọc Magnin, La vie et l’oeuvre de Huisi (515-577).
52. Mối quan hệ tình tế giữa tôn giả Tuệ Văn (Hui-wen) và Bồ Tát Long Thọ được nói chi tiết bởi các nhà nghiên cứu về lịch sử Thiên Thai Tông sau này. Tuệ-Văn được nhìn như một vị thánh hiền, là người đến chỗ ‘tự ngộ’ qua bộ Đại Trí Độ Luận và, hoặc từ bài kệ ‘Tam Đế’ của Bồ Tát Long Thọ trong Trung Luận. ‘Mặc dù tôn giả không hề gặp được Long Thọ’, muốn nói rằng ‘Huệ Văn thấy được tâm của Long Thọ’. Đọc hai tập luận vào thế kỷ 13, Shih-men cheng-t’ung (HTC 130.730b17-18) và Fo-tsu t’ung-chi (T49.178b-c.)
53. T46, 1c23-2à.
54. Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp. 370-382. Sato phân chính căn cứ vào Chan-
jan (Trạm Nhiên) (T46, 141b-142a) và Shoshin, shikan bugyo shiki. Sato (và

Chan-jan) không ghi chú về đoạn văn cốt lõi trong ba hình thức Chỉ Quán (phần giới thiệu duy nhất trong lần tái bản thứ nhất) là do Trí Khải viết hoặc là về sau được Kuan-ting (Quán Đảnh) thêm vào.

55. T12.676b-683a. Đọc Swanson, *Foundations of T'ien T'ai Philosophy*, pp.226-234, bản dịch lập luận quan trọng về bốn loại Tứ Đế trong Pháp Hoa Huyền Nghĩa của Trí Khải.

56. Theo Trí Khải, tư tưởng Tiểu Thừa chỉ đúng ở chỗ được hiểu rằng chính nơi đây không phải là một pháp môn tối hậu, nhưng chỉ là phương tiện dọn đường cho Đại Thừa, như kinh Pháp Hoa đã nói.

57. T46, 181a16-20.

58. Phần bàn luận có uy tín về bốn tam muội và đường lối tu tập trong truyền thống Thiên Thai ngày trước, đọc, Swanson, *The Four kinds of Samadhi in Early T'ien T'ai Buddhism*.

59. T no. 232, tên đầy đủ là 'Wen-shu-shih-li so-shuo pan-jo po-lo-mi ching' (Văn Thù Sư Lợi sở thuyết Bát Nhã Ba La Mật kinh) do Mandrasena dịch vào năm 503.

60. T50. 468, tên đầy đủ là Văn Thù Sư Lợi vấn kinh (Wen-shu-shih-li wen ching), do Sanghbhadra dịch vào năm 518.

61. Đọc Faure, *The Concept of One-Practice Samadhi in Early Ch'an*.

62. T50, 418, được Lokaksema dịch ra Hoa ngữ khoảng cuối thế kỷ thứ hai. Về bản dịch Tây Tạng, đọc Harrison, *The Samadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*. Phụ lục thứ nhất nói chi tiết về bản dịch của Lokaksema và những khác biệt so với bản Tây Tạng. Cũng nên đọc Harrison, *Buddhanusmrti in the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhavasthita-Samadhi Sutra*'

63. T no. 1521. Theo Đại Trí Độ Luận, Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận (Shih-chu p'i-p'o-ha lun) được nói là tác phẩm của Long Thọ, do Cưu Ma La Thập dịch. Tác phẩm gồm một bài chánh văn (không đầy đủ) và những bài kệ trích từ kinh Dasabhumika (Thập Địa). Takemura Shoho cho rằng bài chánh văn căn cứ vào những lời đọc tụng của Bud dhayasas (Giác Minh sa môn), là người Cưu Ma La Thập khám phá khi muốn hiểu rõ về ý nghĩa của thập địa để bản dịch kinh Thập Địa được dễ dàng hơn. (Đọc Takemura, *Jujubibasharon no kenkyu*, pp.15-16, 21-22). Luận về Pratyutpanna-samadhi Sutra và phần thực hành chiếm hơn sáu phẩm trong kinh Shih-chu-p'i-p'o-sha lun (T26, 68c-88c).

64. T no. 1339.

65. Quán Phổ Hiền Bồ Tát hành pháp kinh (Kuan p'u hsien p'u-sa hsing-fa ching, T no. 277), do Dharmamitra (Đàm Ma Mật Đa) dịch vào thế kỷ thứ năm, thường

được nhìn như phần bổ sung cho phẩm ‘Phổ Hiền Khuyến Phát’ của kinh Pháp Hoa, vì đưa ra những hướng dẫn về cách xung tán Phổ Hiền Bồ Tát trong phần này.

66. Tựa đề đầy đủ là Thỉnh Quán Âm Tiêu Phục Độc Hại Đà La Ni Kinh (Ch’ing Kuan-shih-yin hsiao-fu tu hai t’o-lo-ni ching, T no. 1043), do Nan-t’i (Nandin) dịch trong thời Đông Tấn (317- 420).

67. Tên cũng như hình thức điển đạt của Trí Khải dựa vào hai tác phẩm có trước những tác phẩm của Thiên Thai về sự thực hành này, tác phẩm ‘Tùy Tự Ý tam muội’ của Tôn giả Tuệ Tư, (HTCvol.98), và tác phẩm ‘Ma ha bát nhã ba la mật kinh giác ý tam muội’ (Mo-ho pan-jo p’o-lo-mi ching chueh-i san-mei) của Trí Khải (T no. 1922). Trí Khải hoặc Kuan-ting (Quán Đảnh) dẫn chứng từ Tôn giả Huệ Tư.

68. Đọc Donner, Chih-I’s Meditation on Evil.

69. Đọc Ando, Tendai shiso-shi, pp. 380-387.

70. T12.616b8-17. Phần này cũng tương quan với tam pháp về chân tánh (chen-hsing), quán chiếu (kuan-chao), và tư thành (tzu-ch’eng) trong Pháp Hoa Huyền Nghĩa.

71. Phần kể ra tam chương (san-chang) là một phần khác thường, và xuất xứ không rõ ràng. Fa-hua hsuan-i (Pháp Hoa Huyền Nghĩa) (T33, 742b28-c13) trong một luận giải tương tự về tam đức và tam chương liên hệ- cho thấy tam chương như tam hoặc (1) kiến tư hoặc, (2) trần sa hoặc, và (3) vô minh hoặc.

Chương Hai
Vị Trí Của Tác Phẩm Maha Chỉ Quán
Trong Truyền Thống Thiên Thai
Daniel B. Stevenson

Từ khi kinh và luận đầu tiên tìm về phương Đông giáo lý luôn tràn đầy lương được. Các bậc thầy vùng đất này, tiếc rằng vào thời điểm không phân biệt được giáo lý, nên đã cố công chú giải những bản kinh như phương tiện hội nhập yếu chỉ của tông phái. Thêm vào đó, chính họ cũng bị vướng mắc trong những tiểu tiết nên ngăn đường về nơi chính yếu, và rơi vào phiền diện mà quên mất chỗ viên dung. Vì vậy, những phương tiện dùng để lộ bày giác ngộ (chuyển tâm) cho nhân sinh đã không có mặt, và những người đi một mình trên đường đạo vẫn hằng mong mỏi sự ra đời của một bậc thánh.

Một mình không thầy tổ, Tôn Giả Tuệ Văn đời Bắc Tề thấy được chỗ đồng nhất Không, Giả, và Trung Đạo trong học thuyết của Long Thọ Bồ Tát. Ngài liền đưa ra phương pháp thiền đặt căn bản trên cái thấy này và dạy cho môn đồ là ngài Nam Nhạc Tuệ Tư (Nan-yueh Hui-ssu) ... là người sau đó dạy lại cho Trí Khải. Dựa vào

phương pháp thiền này, Trí Khải chứng được Pháp Hoa tam muội và tiếp tục đạo nghiệp của tôn sư... Được kể lại rằng Trí Khải đã từng nói: ‘Sự truyền đạt của Đạo nằm ở chỗ thực hành, và thực hành thì thành tựu ở giáo pháp.’ Vì vậy, Trí Khải phát họa năm giai đoạn thuyết giáo (của Thế Tôn) và phân tích thành bát giáo. Trên căn bản này, Trí Khải hợp nhất những kinh giáo dựng nền tảng trên kinh Pháp Hoa ... Giáo lý của Phật, như vậy, được chú giải, khái niệm về thực hành (quán) cũng được sáng tỏ. Khởi hành với tập luận đề duy nhất Chỉ và Quán này, Trí Khải bác bỏ hàng trăm học thuyết đương thời, vượt qua kiến thức cả cổ lẫn kim. Như vậy mà trở thành nền tảng từ đó giáo pháp Phật rạng ngời trên toàn thế giới. (1)

Tương tự như truyền thống Không Giáo, Phật Giáo Trung Hoa phát triển sâu đậm theo truyền thống lịch sử Trung Hoa và mang lịch sử đó vào tinh thần và đời sống đạo đức hiện tại. Như một kết quả, sự duy trì dòng giống, theo dấu chân huyền thoại ngàn đời qua từng bậc thầy tổ, trở thành chỗ nối kết quan trọng của tông môn như giáo lý và nghi thức trong Phật Giáo Trung Hoa. Hiện tượng này phát triển về cả hai mặt ưu và khuyết đối với sự học hỏi về Phật giáo Trung Quốc. Bởi vì trong khi lịch sử đưa ra những tư liệu không đáng tin cậy về những giai đoạn lâu xưa, khi không có bao nhiêu xuất xứ còn lưu lại, đã ghi chép qua phối cảnh lịch sử địa lý và ý thức hệ của các sử gia tôn giáo viết ra hàng bao thế kỷ sau sự kiện. Tiếp theo những phối cảnh này được bổ túc bởi những học phái hiện đại và vẽ ra những nét về cái hiểu căn bản đơn sơ nhất của chúng ta đối với lịch sử Phật giáo và văn hóa Trung Hoa đã trở thành mối quan tâm trong lãnh vực nghiên cứu Phật học Trung Hoa ngày nay.(2)

Trong chương trước, chúng tôi đã nhắc qua nội dung của MaHa Chỉ Quán và đưa ra chỗ đứng của tác phẩm trong truyền thống giáo và hành của Thiên Thai Tông. Mục đích của chương này là vượt qua giới hạn chật hẹp của văn bản và tiến về những chủ đề rộng hơn liên quan đến lịch sử văn hóa của Maha Chi Quán-đặc biệt là vai trò của Maha Chi Quán như một thánh điển trong đời sống cá nhân và cộng đồng. Những thể loại văn chương, lịch sử, và kiểu mẫu lịch sử địa lý đặc biệt được chú trọng. Không những người nghiên cứu phải dựa hẳn vào lịch sử thuộc Thiên Thai tông để soạn lại những đề mục này, mà còn phải trả lời với truyền thống hậu học có khuynh hướng tái lập cái nhìn mới về Thiên Thai tông ở một mức độ khác xưa.

Có trường hợp người ta chỉ cần nhìn vào chuyện kể lại như huyền thoại về nguồn gốc Thiên Thai Tông và tác phẩm Maha Chi Quán đưa ra trong phần mở đầu chương này. Đoạn văn liên hệ từ tập ‘Phật Tổ Thống Ký’, nói về lịch sử Thiên Thai Tông kể từ Chí Bàn (Chih-p’an, 1269). Như phần diễn tả khả dĩ nhất của lịch sử truyền thống Thiên Thai, tập ‘Phật Tổ Thống Ký’ trở nên nguồn tài liệu văn học

chính cho lịch sử ý thức hệ Thiên Thai về sau. Trong lãnh vực này, tập sách gây ra một ảnh hưởng quan trọng trong giới học giả đương thời, khi so sánh những đường hướng trước kia với sự chói sáng của truyền thống Thiên Thai trong thời gian gần đây, và sự cống hiến của tông phái này đối với Phật Học Trung Quốc được thấy rõ ràng. (3)

Những ghi nhận như trên về thể loại và văn mạch lịch sử mang theo trong lịch sử văn học MaHa Chỉ Quán qua nhiều cách. Khởi đầu, sự mơ hồ của những biến cố lịch sử và những huyền thoại sử địa bao quanh tác phẩm MaHa Chỉ Quán, điều cần thiết là chúng ta phải đặt lại nguồn gốc trong những bản văn tương ứng, và kéo xuống bức màn huyền ảo để cố gắng hiển lộ con đường phức tạp và những phân biệt vi tế đã cống hiến sự ‘siêu việt có sẵn’ của tác phẩm trong truyền thống Thiên Thai. Cùng lúc, chúng ta phải tự ý bước vào trong thế giới huyền thoại kiểu mẫu, và khám phá ra con đường, trong đó những kết cấu từ chỗ này sang chỗ khác đã đánh dấu sự có mặt của Maha Chỉ Quán trong đời sống của môn đồ, vì không có cái học nào về Maha Chỉ Quán như một thánh thư được coi là đầy đủ nếu không có lòng tri ân những ý nghĩa tác phẩm đã mang đến đối với kẻ hậu sinh vào thế kỷ 13 nối liền Maha Chỉ Quán với cái thấy của các bậc tổ sư, và là ‘nền tảng từ đó giáo lý Phật được rạng ngời trên toàn thế giới’.

Trong những trang tiếp theo, tôi hy vọng hoàn thành cả hai điều. Chương này tôi lại sự phát triển của những cấu kết huyền thoại và những thể thức chú giải xác định rằng Maha Chỉ Quán là một thánh điển trọng yếu của Thiên Thai Tông, và những mô tả chính về hình thức mà những đường lối này được thỏa thuận ở các đạo tràng Thiên Thai vào đời Tống. Chương sau nói về những đề mục liên quan trực tiếp với Maha Chỉ Quán và những giải thích về tác phẩm trong cách thức chú giải kinh điển. Ở đây, chúng tôi sẽ nhìn vào những luận giải về sự mơ hồ trong mạch văn (liên quan đến chánh văn)-đặc biệt những sự phức tạp thuộc phạm vi tứ thiên- từ tay các nhà chú giải truyền thống Thiên Thai và từ các học giả hiện đại, với ngụ ý rằng những luận giải như vậy đưa đến cái hiểu về lịch sử và văn hóa Thiên Thai Tông.

Maha Chỉ Quán và sự chứng ngộ của Thiên Thai Tông

Sự nổi truyền của lịch sử mà chúng tôi nhận thấy đã phát triển đầy đủ qua những nguồn gốc về sau tìm được trong gia phổ của ‘các vị Tổ phương Tây’ và ‘các bậc Thầy phương Đông’ khởi đầu qua lời tựa của Quán Đảnh (561-632) trong tác phẩm Maha Chỉ Quán. Như những tài liệu giá trị lâu xưa của Thiên Thai Tông, các nhà sử học hướng về bài tựa này như phần căn bản để đào sâu kiến thức về các vị Tổ đã xuất hiện rải rác qua các sơ cáo của truyền thống Thiên Thai. Các học giả hiện đại, theo vết chân cũ, tìm trong đó những dấu tích để có thể hiểu được những

hoàn cảnh lịch sử tư tưởng Thiên Thai Tông và Phật Giáo Trung Quốc như một khối được thành hình. Vì vậy, sự đúc kết của Quán Đảnh về cội nguồn Thiên Thai Tông- và gián tiếp giới thiệu nguồn gốc tác phẩm Maha Chi Quán- gắn liền với một trong những khác biệt của lịch sử Phật giáo Trung Hoa.

Thí dụ, như đã nói trước, rằng ‘thuyết từ kim khẩu’ của các vị Tổ phương Tây bao gồm những tác giả của hầu hết các bộ luận của Ấn Độ và những truyền thống chú giải đã chiếm ưu thế trong các tranh luận về giáo lý Phật vào thời Trung Cổ- mà các Bồ Tát Long Thọ (Nagarjuna), Mã Minh (Asvaghosa), và Thế Thân (Vashubandhu) là những biểu tượng (4). Để đối lại với các hình thức văn bản quy hướng về gia tài của các vị Tổ phương Tây, huyền thoại về chư tổ Tuệ Văn (Huiwen) và Tuệ Tư (Hui-ssu, 515-577) cùng lúc đưa ra những nét khác biệt- của ‘tự ngộ’ (tu-wu), là bậc đã vẽ đường cho chính mình không phải từ những văn bản và truyền thống được lưu truyền, mà từ sự hít thở trong chính lịch sử. Ghi nhận cùng sự kiện quy nguyên này, các văn bản Phật giáo qua các triều đại Nam-Bắc (317-589) và Sơ Đường (từ 618), các học giả đã đưa ra sự có mặt của hai truyền thống khác biệt trong Phật giáo mở ra vào thế kỷ thứ năm và thứ sáu : Một đường lối chú giải khoa bảng được nuôi dưỡng trong giai cấp trí thức Trung Hoa ở phương Nam, và một phương pháp cực kỳ thực tiễn của giai cấp ‘lao động’ ở phương Bắc (5). Lập lại phương cách của các vị Tổ Thiên Thai qua lịch sử, sự xuất hiện của Thiên Thai Tông biểu dương sự dung hòa của hai truyền thống tôn giáo đồng thời với sự hợp nhất chính trị của nhà Tùy (581-618) ở Trung Hoa.

Học thuyết này tự nói lên giá trị, đặc biệt khi chúng ta nhớ lại sự khác biệt về văn hóa và chính trị tồn tại lâu dài đã chia rẽ hai miền Nam Bắc Trung Hoa, cũng như sự nối kết đầy uy lực mà Trí Khải phải vượt qua đối với nhà Tùy. Nhưng điều mà tôi chú ý ở đây không phải là quá nhiều sự kiện lịch sử mà là những ý nghĩa hội quy giữ vững Thiên Thai Tông như một nề nếp gia phong . Thật vậy, sự nối kết chặt chẽ phát triển trong truyền thống Thiên Thai về sau giữa được kể lại qua bao đời chư Tổ, và đức tin trước sau như nhất trong mục đích giúp đời, tôi tin rằng chúng ta đã đến gần cả hai mặt tinh thần và thực dụng của phương pháp chép sử nếu chúng ta nghĩ đến vai trò của huyền thoại trong tôn giáo. Được nhìn từ những phối cảnh này, câu hỏi khuấy động mà Quán Đảnh đã dùng để giới thiệu huyết mạch Thiên Thai Tông- {[Phật pháp] đã tự tỏa sáng ánh thiên quang chân lý hoặc là [sau đó] có được màu xanh (chiết ra) từ (cây) chàm? }- đã đưa ra những vấn đề từ lịch sử đến thứ lớp nền tảng của truyền thống Thiên Thai mà chúng ta có thể vẫn thường nghĩ đến. Sự hợp hòa có được qua lối nhìn của các Tổ Tuệ Tư và Trí Khải, trở nên một sự thành tựu đúng thời điểm- tiên quyết mang ánh sáng giác ngộ vào thế tục- điều đó, được nhớ hoặc kể lại, như khuôn vàng thước ngọc đối với mỗi hành giả Thiên Thai Tông.

Người ta không cần nhìn đâu xa để tri ân những âm vang huyền thoại về vị tôn sư của Quán Đảnh. Thật vậy, bởi vì, đường song đôi giữa huyết thống thứ hai của Quán Đảnh và tư tưởng nối liền giáo và hành của Thiên Thai Tông thì không thể nào lầm lẫn. Tuy nhiên, tôi muốn gọi sự chú ý đến một ẩn dụ, tương tự về lịch sử, giống hình thức, nhưng trực tiếp hơn trong chính lối hành văn của Trí Khải, và vì vậy, ngay cả đơn giản hơn cách Quán Đảnh nói về thầy mình. Đó là khuynh hướng Trí Khải muốn gây dựng cho Thiên Thai Tông ý tưởng ‘hợp nhất giáo và hành’ chống lại tấm màn sơn phết của hai sự thái quá hoặc làm sai lạc: những ‘thiền sư đốt nát (an-cheng ch’an shih) và ‘pháp sư mô phạm’ (sung-wen fa-shih) chỉ biết nhớ và đọc tụng những bài kinh’.

Cả hai loại người này có đầy đầy qua mọi phối cảnh lịch sử trong các tác phẩm của Trí Khải. Đại Sư chỉ trích nặng nề những sự thái quá của họ, có lúc dường như chỉ thẳng vào những cá nhân này, và nhiều lần đã kết án sự sụp đổ đạo đức của họ đặc biệt chịu trách nhiệm trong việc đưa đến thảm họa cho tăng đoàn dưới thời đại Bắc Chu (574-577). Không bao giờ, tuy nhiên, Trí Khải tấn công đích danh một người nào. Vì không chỉ rõ là ai khiến trở thành mơ hồ, thậm chí cho phép họ về sau được tha hồ sùng bái bởi những người nỗ lực chấn hưng sự đồng nhất và bảo trì chánh thống Thiên Thai Tông.

Những pháp sư ngu dốt, theo Trí Khải, là những người ngôn và hành không song đôi- là những cá nhân đã nắm lấy bài kinh, đánh đôi thẻ tánh cho một sự thông thái trống rỗng. Thực sự, ngụ ý ngầm chỉ những nhà phê bình to lớn, mập mạp đã vô tròn nhận định về những nguy tác đương thời vì sự bám víu hạ cấp vào của cải nơi các đạo tràng địa phương và mong cầu sự giúp đỡ của giai cấp quý tộc. (6) Những kẻ hành thiền ngu dốt là những người ở đối cực. Vì tánh ba phải, hoặc lười biếng nghiên cứu kinh điển, người này khuyến khích sự hành xác ngu xuẩn và cho là trực giác chủ quan vượt trên trí tuệ tiếp nhận từ truyền thống. Cả hai đều là nguy cơ tinh thần, nếu không phải là hoàn toàn sụp đổ. Người hành thiền không có sự hướng dẫn, thói phòng hoặc giải thích sai lầm về thực chất của cái người này thấy được, có thể đắm chìm trong mê muội từ sự điên đảo do chính mình tạo ra. Các nhà mô phạm kinh điển thì đi đến chỗ cùng nhau chối bỏ thực hành, hoặc vì tinh thần trì độn, hoặc vì e ngại trước sự phức tạp của con đường tu hành, nơi mà người ấy không dám đặt xuống bước chân đầu tiên. Về phương diện này, với Thiên Thai Tông thời sơ khởi, họ đã đưa ra hình ảnh tinh thần suy sụp- những môn nhân đã và đang thất bại.

Cùng lúc, tuy nhiên, những sai lầm chủ quan của các thiền sư và pháp sư này vượt quá phạm vi cá nhân và đưa vào đường tà tệ hại hơn là một loại cám dỗ. Trí Khải khám phá phía sau hai khuynh hướng cực đoan này có một điểm giống nhau là

lòng tự tôn quá sức, một sai lầm căn bản nằm sẵn trong chính sự khiếm khuyết khả năng- cả hai mặt cảm giác và kiến thức- để tiếp nhận khắp nơi hình ảnh hài hòa của Phật, Pháp, và Tăng. Khi phải đối mặt với những lối nhìn khác biệt, lòng tự cao tự đại trở thành mối hiểm thù. Tăng đoàn bị ô nhiễm từ các cuộc tranh cãi quàng xiên; tạo ra những con người hành xử theo lòng vị kỷ đầy dẫy; và truyền thống Phật, mất đi tất cả sự cao quý trong mắt nhìn của quan dân, đưa đến điêu tàn. Những sự việc như vậy, theo Trí Khải là những lỗi lầm đưa đến những biến cố như cuộc khủng bố Phật giáo thời Bắc Chu. (7) Như vậy, tội lỗi của các pháp sư mô phạm và của các thiền sư dốt nát không nằm ở chỗ thua thiệt của riêng họ, mà chính là những tai họa họ mang đến cho truyền thống Phật giáo rộng lớn. Về điểm này, Trí Khải gọi họ không khác với ‘đồ chúng của ma’ (8), loại quỷ kẻ thù của Phật pháp, hủy diệt chồi gốc thiện lành của chúng sinh. (9)

Chống lại những tâm phen khả ố này, Thiên Thai Tông phát huy cái nhìn đặc thù về mặt tu trì và viên mãn, một lối nhìn hợp nhất hai chiều hướng cực đoan: khuynh hướng này tìm kiếm sự giải thoát cá nhân, khuynh hướng kia mang trọng trách dung hợp truyền thống Phật giáo như một toàn thể. Cả hai lý tưởng thấy được qua hai pháp môn giáo (chiao) và hành (kuan). Cùng hợp tác với nhau ví như ‘hai bánh của một chiếc xe kéo’ hoặc ‘hai cánh chim’, giáo lý ‘chiếu soi’ và ‘đưa đường’ thiền ý, và thiền ý làm ‘phong phú’ và ‘hiển hiện’ giáo lý, cho đến khi cả hai hòa tan vào nhau trong một chủ thể của cả hai mặt cho và nhận truyền thống Phật giáo. Như đã nói về con đường chánh thống phổ độ của Thiên Thai Tông, các thánh vị thì tương đương với sự thể hiện ‘bản hoài của Phật’ về cả hai mặt biến chuyển của lịch sử như chân lý thường trụ (‘thiên lý quang’ như Quán Đảnh gọi), và cũng được thành tựu qua lịch sử nghệ thuật giảng dạy được ghi lại trong các tài liệu (cái gọi là ‘tù màu xanh của cây chàm’). Như Trí Khải đã nói trong những diễn đạt về sự viên dung được tán tụng nhiều nhất trong tác phẩm Maha Chỉ Quán:

‘Cái hiểu (học) làm thanh tịnh hành động, và hành động phát huy cái hiểu. Chiếu soi và làm phong phú, hướng dẫn và hội nhập, tô điểm và trang nghiêm lẫn nhau (10). Giống như hai bàn tay của thân thể, làm việc và giữ gìn sạch sẽ. [Sự hợp nhất giữa học và hành] không chỉ đơn thuần là vấn đề thông suốt văn ngôn và vượt qua những chướng ngại nhằm mục đích quy về sự chứng đắc giác ngộ cho riêng mình. Hành giả phải đến được với sự vi diệu của kinh và luận để có thể quay ra lộ bày cho người những điều mà những người này chưa từng được nghe. Khi hành giả kết hợp được tự giác và giác tha, mới có thể nói là đầy đủ lợi ích. Nếu một người như vậy mà không phải là bậc thầy của muôn người và là châu ngọc của một nước, thì còn ai nữa?’ (11).

Ngay cả trong những tài liệu sớm nhất về Thiên Thai Tông, tư tưởng ‘giáo và quán’ (chiao- kuan) và những phản đề tà nguy được đưa vào một nền tảng vẽ ra một cách hệ thống tất cả những khía cạnh của truyền thống tư tưởng Thiên Thai- những truyện kể về vị khai tổ Thiên Thai Tông, chủ thuyết cứu thế, phân loại các giáo pháp (p’an-chiao), và ngay cả chính những phương thức của Maha Chỉ Quán. Theo ‘Lục Túc’, thí dụ, con đường của Thiên Thai đi khởi đầu bằng ‘nghe giáo lý’ và ‘đạt được sự sâu xa của lời’ thuộc Viên Giáo (yuan-chiao). Quán hạnh (kuan-hsing) phát triển trong cái ‘túc’ thứ ba, mang tư tưởng sống động vào văn từ như ‘hành... hợp với ngôn, và ngôn hợp với hành’, và ‘tâm và khẩu đều tuyệt đối tương hợp’. Vì kinh điển và thực hành cùng xác quyết trong nhau, tâm giác ngộ (hsin-chieh) phát sinh. Với tâm này, hành giả bước vào bậc Hiền (Hsien), một điều kiện đưa đến đỉnh cao nhất của cái ‘túc’ thứ tư- là sự đồng nhất của những cái tương tự. Vì thế, hành giả chứng đạt được tất cả truyền thống chư tổ trao truyền, đưa ra một toàn thể viên mãn đến đối tất cả những gì phản ảnh trên sự quán sát của hành giả trở nên (hòa hợp tuyệt diệu) với lời kinh đã được thuyết ra’(12). Giống như hành giả phá vỡ một hạt bụi để làm lộ bày thiên kinh vạn quyển’, Trí Khải bảo chúng ta, ‘Giáo pháp của chư Phật nhiều như số cát sông Hằng sẽ được chứng nhập chỉ trong một niệm’. (13)

Bước vào cái ‘túc’ thứ năm, là chỗ phát huy chân lý hoặc chứng ngộ, hành giả đi từ Hiền vị đến Thánh vị. Từ một người gìn giữ truyền thống, hành giả ở điểm này trở thành người sáng tạo dựa trên truyền thống- tự nuôi dưỡng nguồn mạch của pháp đồng thời thuyết giáo giống như một vị Phật. Thực vậy, đến từ cái thấy bất tu nghị của Trung Đạo, bậc Thánh này là chân pháp tử của chư Phật, khác biệt với những kẻ khác do năng lực tương đối ‘trưởng thành’. Như vậy, tất cả những mục đích hành trì ở đây biểu thị sự vẹn toàn của đạo, và cái ‘túc’ thứ sáu- sự chứng ngộ Phật giới diệu kỳ- là tất cả trừ sự chấp chặt tâm phân biệt là mục tiêu tôn giáo.

Thiên Thai Biệt Truyện về các vị Tổ hoàn toàn nằm trong cố gắng đưa về nguồn sự chứng đắc của Tôn giả Tuệ Tư và Trí Khải trong khung cảnh Thiên Thai Tông. Phần tiểu sử của cả hai vị xoay quanh kinh nghiệm chứng ngộ, có đặc tính dễ nhận thấy (hoặc lộ bày) sự đồng nhất với những quả vị trên đường đạo. Tôn giả Tuệ Tư, thí dụ, được kể lại rằng đã chứng đắc tương tự như- Hiền vị. Như Quán Đảnh nói trong bài tựa Maha Chỉ Quán : ‘Trong nhất niệm tôn giả chứng nhập, cả hai pháp môn Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa mở ra trước mắt.’(14) Trạm Nhiên (Chan-jan) tiếp tục tán thán : ‘Từ khoảnh khắc này biện tài và sự tỉnh giác sâu xa đến đối khi thấy những bản kinh chưa từng nghe qua, Ngài có thể biết rõ ràng về nội dung và tự thông suốt ý nghĩa mà không cần đến sự giải thích của một ai khác.’(15)

Trí Khải, dưới sự giáo hóa của tôn sư, được kể lại là đã chứng đắc được ‘Ngũ phẩm đệ tử vị’, một bậc Hiền, thấp hơn quả vị của Thầy là tôn giả Tuệ Tư. Hoàn cảnh chứng ngộ của đại sư rất chi tiết ở đây. Nhưng điểm gặp gỡ đáng tán thán nhất giữa tôn giả Tuệ Tư và Trí Khải là tư tưởng và thiên khiếu của Trí Khải được tôn sư ghi nhận như sau: ‘Ngay cả một ngàn luận sư tìm đến tranh biện với ông, họ cũng không bao giờ thắng được. Trong số những người thuyết pháp, ông là bậc nhất.’(16)

Những ghi nhận như trên về sự chứng ngộ chính nó là một hiện tượng khác thường khi xuất hiện trong phân lịch sử Phật giáo thời Trung cổ. Khi con người chú trọng vào vai trò của những chứng nghiệm này trên đường đạo của hai vị Tổ- đó là, con đường mà cá tánh đặc thù và sự thành tựu của chư vị đã đưa đến những giá trị trực tiếp- những nối kết thiết yếu giữa chư tổ biệt truyền, giáo lý Thiên Thai Tông, những vóc dáng có tính cách huyền hoặc của các pháp sư và thiền sư tà my càng trở nên rõ rệt.

Maha Chi Quán và vai trò lịch sử

Maha Chi Quán là tác phẩm thâm viển và có hệ thống nhất của Trí Khải về con đường giáo (chiao) và hành (kuan) của tư tưởng Thiên Thai. Sự kiện này, cùng với bài tựa của Quán Đảnh là thí dụ điển hình về sự hiển lộ của chư Tổ- đó là ‘con đường đến với pháp mà Trí Khải đã hành trì với chính tâm mình’- dựng lập nên truyền thống Thiên Thai và vai trò lịch sử qua sự kế truyền giữa chư Tổ đặt trọng tâm chung quanh Maha Chi Quán. Thực vậy, rõ ràng trong đoạn văn trích từ ‘Phật Tổ Thống Ký’ mở đầu chương này, những giai đoạn lịch sử về sau đều theo cấu kết qua từng thế hệ phát họa trong bài tựa của Quán Đảnh. Đi từ thời đại Trí Khải đến đời nhà Tống, ‘Phật Tổ Thống Ký’ tô đậm lại một Thiên Thai ‘chánh tông’ qua sự kế truyền của chín vị Tổ từ Long Thọ và Tuệ Văn đến Trạm Nhiên (711-782), theo sau là tám vị Tổ từ môn đồ của Trạm Nhiên là Đạo Thúy (Tao-sui) qua đến người phục hưng truyền thống vào đời Tống là Tri Lễ (Chih-li, 960-1028). Ngay tâm điểm của cái được gọi là ‘chánh tông’ là hai nguyên lý giáo (17) và hành, được kết tập trong hai luận đề về kinh Pháp Hoa của Trí Khải, và trên tất cả, trong Maha Chi Quán. Trong nhiều yếu tố khác nhau, nguyên tắc Chi và Quán được nhấn mạnh trong các phần tiếp nối dòng tư tưởng chính.

Lối trình bày trực tiếp này chịu trách nhiệm cho khuynh hướng chú giải của một số học giả hiện đại về lịch sử Thiên Thai Tông khơi nguồn một sự đổi mới từ tư tưởng và luận đề cố hữu trong tay của một số các vị Tổ. Mặc dù ý nghĩa chuyển đổi, không có gì chứng minh rằng ý tưởng của các vị tôn sư trở thành nguyên tắc giáo dục cho môn đồ Thiên Thai Tông (mặc dù, ở thứ bậc gần, luôn có sự cố gắng đưa

theo chiều hướng này). Chúng tôi cũng không thấy rằng đỉnh núi Thiên Thai- nơi tông phái mang tên- đã từng đưa ra uy quyền bất di dịch như trung tâm địa lý đối với truyền thống Thiên Thai nói chung. Ngay cả vào đời Tống- chánh thống tổ sư đơm hoa như trong ‘Phật Tổ Thống Kỳ’- Thiên Thai vẫn còn là một truyền thống rời rạc bao quanh những quy chế có phần tự trị của các bậc tôn sư (ssu-fa). Chúng ta có thể nói rằng đây là tình trạng điển hình của sơ thời.

Quan trọng hơn, chính ‘Phật Tổ Thống Kỳ’ cho biết rằng khái niệm về chư Tổ phần lớn là tự ý và theo lịch sử, vì thế đưa ra những ý tưởng sai lệch không gì hơn là một huyền thoại ngụ ý lịch sử. Không những sự phát họa về chư Tổ chiếm một chỗ đặc biệt từ thời lâu xưa (bảng nêu tên chư vị trong ‘Phật Tổ Thống Kỳ’ chấm dứt với Tri Lễ; Ngũ Đại và đời Tống chấm dứt với Trạng Nhiên, nhưng sự tiếp nối vẫn còn tái lập rời rạc. Chí Bàn đã làm sáng tỏ rằng Trí Khải, Quán Đảnh, Trạng Nhiên, và Tri Lễ thực sự là ánh sáng của những hạt giống hùng anh, là những dung quang rơi vào chính giữa để làm ‘giao điểm’. Vì vậy, ‘Phật Tổ Thống Kỳ’ đưa ra thứ tự của pháp (ssu-fa) như chánh tông (cheng-t’ung) không phải chỉ theo từng điểm nổi bật của lịch sử, nhưng vì lý do đơn giản rằng qua thời gian sự công hiến vào truyền thống Thiên Thai của Trạng Nhiên và Tri Lễ đã được nhìn nhận. Với sự kiện này, cả hai sự công hiến đều được diễn tả như nhau- đó là ‘phục hồi’ giáo pháp Thiên Thai bên bờ mé tiêu diệt qua hàng loạt khảo cứu mang ý nghĩa của tông phái về sau. (18)

Phẩm chất mà ‘Phật Tổ Thống Kỳ’ nhìn như ‘chánh tông’ nhấn mạnh trên sự kiện rằng chư Tổ trước tiên là một tập tục có tính cách lịch sử địa lý mà sức đẩy có phẩm tánh biểu dương ý thức hệ- chính nơi đó là sản phẩm và thành phần của lịch sử hơn là một sự lập lại cùng danh từ. Lưu ý rằng, chúng ta nên nhìn những yếu tố đi kèm theo- đặc biệt vị trí rạn vỡ của tác phẩm MaHa Chi Quán- không phải là một sự kiện tự nhiên nhưng là một sự vỡ tung vươn mình hùng tráng trong không gian và thời gian giữa những đường lối luân phiên sắp đặt giáo pháp Thiên Thai.

Không kể tầm mức quan trọng trong bài tựa của Quán Đảnh viết về Maha Chi Quán đối với các nhà viết sử về sau, không phải chỉ có nguồn gốc Thiên Thai được khám phá trong những tác phẩm của tông phái vào buổi sơ thời. Cũng không nhất thiết luôn luôn là cái trực mà quanh nó truyền thống sắp đặt lịch sử qua nhiều thế kỷ theo sau. Quán Đảnh giới thiệu luận đề phán giáo (p’an-chiao) nổi tiếng của Trí Khải trong tác phẩm ‘Pháp Hoa Huyền Nghĩa’ với một sắc thái gia truyền cấp bách như Maha Chi Quán. (19) Thêm vào đó, những tài liệu văn bản Thiên Thai sơ thời liên quan đến huyền thoại rằng Tôn giả Tuệ Tư và Trí Khải là những Bồ Tát tái sinh, là những vị đã từ lâu xưa tiếp nhận kinh Pháp Hoa- và có ngụ ý rằng, sự hiển lộ Thiên Thai Tông- trực tiếp từ Đức Thích Ca Mâu Ni trên non Linh Thứu. Mỗi vị

nắm giữ một chiều hướng phát huy một cái gì khác thường trên nguồn cội và bản chất của truyền thống Thiên Thai, một chiều hướng từ xưa đến nay được nhận thấy qua hình thức truyền thống tôn giáo đặc biệt hoặc theo vùng. (20)

Hai cực ‘giáo’ và ‘hành’ hầu như đưa ra một số lớn tương quan giữa truyền thống tôn giáo và kinh điển khác hơn là chỉ trong phạm vi giới hạn của bản kinh Pháp Hoa như những nhà khảo cứu về sau đề xướng. Như chúng tôi đã đề cập đến trong chương trước, không có điểm nào trong Maha Chỉ Quán hoặc những báo trước sự ra đời của tác phẩm này là để làm sáng tỏ bất cứ mối liên quan trực tiếp nào với bản kinh Pháp Hoa. Hơn nữa, lịch sử các tác phẩm Pháp Hoa Huyền Nghĩa, Pháp Hoa Văn Cú, và MaHa Chỉ Quán như một toàn thể cho thấy rằng cả ba không cùng đến và trấn giữ tại trái tim của truyền thống Thiên Thai như ‘tam đại bộ của kinh Pháp Hoa’ cho đến khoảng thế kỷ thứ tám- tức hơn một trăm năm sau khi Trí Khải qua đời. (21)

Khi khảo sát những kinh luận của Thiên Thai sơ thời, chúng tôi thấy rằng Trí Khải và môn đồ biên soạn những loại luận đề ‘huyền nghĩa’ (hsuan-i), và ‘văn cú’ (wen-chu) cho những bản kinh khác kinh Pháp Hoa, gồm cả những bản kinh mà người Trung Quốc rất kính mộ xưa nay là kinh Duy Ma Cật (Vimalakirti), Niết Bàn (Nirvana), Kim Quang (Suvarmaprabhasa), và những bản kinh thuộc Tịnh Độ Tông. Không những không có sự kiện bản kinh này được khuyến tấn hơn bản kinh khác, mà những nghiên cứu vào đời nhà Đường còn cho thấy rằng các môn đồ Trí Khải về sau xếp đặt lại giáo lý Thiên Thai một cách tự nhiên thuận theo ý thích của họ về ý nghĩa của bản kinh. Một thí dụ điển hình là sự hợp nhất giáo lý Thiên Thai Tông vào giáo lý kinh Đại Nhật Như Lai (Mahavairocana) thuộc Phật Giáo Mật Tông được Nhất Hạnh (I-hsing, 682-727) và môn đồ phát huy. Cùng khuynh hướng như trên tiếp nối vào đời nhà Tống với phái Sơn Ngoại (shan-wai) bản nguyện tác kinh Thủ Lăng Nghiêm (22). Rồi thì, những khác biệt qua hai phương thức giáo và hành- đến trước những phương pháp tu trì, như chúng ta thấy những xung đột trên chiều hướng phát triển giữa hai phái Sơn Gia (shan-chia) và Sơn Ngoại (shan-wai). Sau cùng, chánh thống cố hữu của nguồn thiền Maha Chỉ Quán cũng đưa về lối Thiên Thai về với con đường tự giác và giác tha, từ học thuyết ‘vô ngôn’ của Thiền Tông, đến những nghi lễ phức tạp của Mật Tông, đến những tìm cầu tái sinh nơi cõi tịnh của Đức Phật A Di Đà. Sự uyển chuyển này phản ảnh qua sự phát huy phép hành trì tứ thiền trong các thời đại Đường và Tống.

Bất cứ và tất cả những yếu tố trên- và với những thứ lớp khác nhau- đã đưa đến những quan điểm trái nghịch nhau trong truyền thống Thiên Thai. Thực vậy, nhìn vào những tài liệu của Thiên Thai Tông đời Đường thấy được sự uyển chuyển và đa dạng hơn những tái lập gò bó của các sử gia đời Tống. Thêm vào đó, Trạm

Nhiên và vị tôn sư là Huyền Lãng (Hsuan-lang, 673-754), đã làm sống lại giáo nghĩa Thiên Thai Tông được nuôi dưỡng quanh đỉnh núi Thiên Thai ở miền Nam Trung Quốc, chúng ta biết rằng có ít nhất hai đạo tràng Thiên Thai Tông vững chắc và quan trọng. Một là đạo tràng Ngọc Tuyền ở Hồ Bắc, là một cơ sở giáo dục chính Trí Khải thành lập và là nơi về sau Đại Sư thuyết giảng hai bộ Maha Chỉ Quán và Pháp Hoa Huyền Nghĩa. Một ở kinh đô Trường An và các vùng phụ cận đời Đường, từ núi Wu-t'ai về phương Bắc. Cả hai truyền thống cổ tích và độc đáo đều được bảo trì, những sự khác biệt thì không có gì lạ có từ những tương giao với các tông phái nổi tiếng khác như Thiền Tông ở phương Bắc, Hoa Nghiêm Tông, Tịnh Độ Tông của các tôn giả Shansi là Tao-ch'ò (562-645) và Shan-tao (613-681), và Phật Giáo Mật Tông của Subhakara-simha và Amoghavajra. (23) Những phân chia như trên cho thấy rằng chúng ta có thể nói về số đông khi chúng ta nói đến 'truyền thống' Thiên Thai vào thế kỷ thứ tám, với căn lề đặc biệt của Trạm Nhiên dựng nên là một trong số những chiều hướng có phần tự trị. _

Trong những dòi dòi của Thiên Thai Tông qua những khu vực khác nhau chiếm ngự những thắng cảnh Trung Hoa vào thời Trung Đường, chỉ từ Trạm Nhiên là một nguyên cảo đáng được tri ân còn tồn tại. Một cách tự nhiên, sự thiếu sót những chứng tích gây khó khăn để xác định làm cách nào so sánh quan điểm của Trạm Nhiên trong mối tương quan với truyền thống Thiên Thai đương thời. Bất cứ hình ảnh rộng lớn hơn nào có thể nhìn thấy, một trong những việc làm nổi bật nhất của Chan-jan là nỗ lực theo hệ thống đồng nhất 'tam đại bộ' Maha Chỉ Quán, Pháp Hoa Huyền Nghĩa, và Pháp Hoa Văn Cú như cốt lõi của Thiên Thai Tông. Hẳn nhiên là theo dấu chân tôn sư Huyền Lãng (24), Trạm Nhiên công khai làm cân xứng giáo pháp Thiên Thai với cái 'diệu giác' (miao-chueh) của giáo lý Pháp Hoa vi tế như những gì Trí Khải đã đưa ra trong hai luận đề về bản kinh này. Đường lối quán chiếu của Thiên Thai Tông- đặc biệt trong Maha Chỉ Quán- đại sư xác lập như 'diệu hành' (miao-hsing) của kinh Pháp Hoa, nơi đó sắp đặt trước cho Maha Chỉ Quán như một tác phẩm quy về kinh Pháp Hoa. Như vậy, cái nhìn hóa độ chúng sinh của Thiên Thai Tông trở nên không thua gì sự chứng ngộ 'Pháp Hoa tam muội' (fa-hua san-mei), và Thiên Thai Tông, chính nó là 'Pháp Hoa Tông' (fa-hua tsung) (25). Trong những dòng mở đầu về đại ý tác phẩm Maha Chỉ Quán, Chỉ Quán Đại Ý, Trạm Nhiên nói : 'Bản kinh (Pháp Hoa) một mình đáng được gọi là 'vi diệu'. Vì vậy, riêng thích hợp để xác lập đường lối hành trì (kuan). Nguyên tắc được biết là năm phương tiện và mười cách quán chính nơi đó đã dựng nên viên đốn chỉ và quán, hoàn toàn căn cứ vào bản kinh Pháp Hoa. Vì thế, viên đốn chỉ và quán chỉ là tên gọi khác của Pháp Hoa tam muội.' (26)

Để đặt chủ đề này trên một nền tảng vững chắc, Trạm Nhiên viết một số luận đề về 'tam đại bộ', gồm có một số lớn luận đề với từng tác phẩm của Trí Khải, cùng

những phần chú giải ngắn gọn. Về trường hợp Maha Chỉ Quán, ba trong số những tác phẩm của Chan-jan đặc biệt được xem là có uy thế theo những nhà nghiên cứu giáo nghĩa Thiên Thai sau này: bản luận rất dài, ‘Chỉ Quán Phụ Hành Truyền Hoàng Quyết (Chih-kuan fu-hsing ch’uan-hung chueh) và một bản tương đối ngắn hơn là ‘Chỉ Quán Nghĩa Lộ’ (Chih-kuan i-li), và ‘Chỉ Quán Đại Ý’ (Chih-kuan ta-i) (27). _ Trạng Nhiên được các sử gia Thiên Thai đời Tống nhắc đến như một người khôi phục giáo nghĩa Thiên Thai- ‘Ký Chủ Pháp Sư’ (28) hoặc ‘Giáo Chủ’ (29), là người đã biên soạn rất nhiều tác phẩm nói về ‘tam đại bộ’ của Trí Khải ‘nhằm làm sáng tỏ chánh tông cho người đời sau’. (30) Những định lượng như vậy, đến hai trăm năm sau và mang theo sự đầu tư đặc biệt mà giới xuất gia theo truyền thống Thiên Thai vào đời Tống đặt vào Trạng Nhiên và những tác phẩm của tôn giả. Trên toàn phần, sự rời rạc của các tư liệu đời Đường giúp chúng ta một ít hiểu biết về những va chạm của Trạng Nhiên lúc đương thời. Hiển nhiên, tôn giả giảng dạy cùng khắp (đạo tràng chính ở Chekiang và Kiangsu, trên một đoạn đường đi về núi Wu-t’ai miền Bắc Trung Hoa), đã gây sự chú ý của triều đình nhà Đường cũng như nhiều giai cấp trí thức. (31) Hơn nữa, các môn đồ về sau dường như đã tìm ra con đường đi vào chỗ thâm thúy nhất của giáo nghĩa Thiên Thai. Dù vậy, chúng ta chỉ có rất ít chứng cứ hoặc Trạng Nhiên hoặc những tác phẩm của tôn giả có đạt được uy thế đương thời; và những tài liệu cho chúng ta biết rằng như Tōi Trùng (Saicho) và Ennin đã đưa đạo về trên đất Nhật Bản, cho thấy xa hơn những sự tiếp tục phân chia truyền thống Thiên Thai qua nhiều thời điểm bất kể chí nguyện hàn gắn tông phái của Trạng Nhiên.

Cho dù trường hợp thật sự là gì đi nữa, sự khủng bố Hui-ch’ang (842-846) và biến động Hoàng Sào (Huang Ch’ao) suốt nửa thế kỷ thứ chín đều đưa đến tàn hại cho truyền thống cả hai miền Nam và Bắc (32). Nỗ lực tái lập truyền thống Thiên Thai một thế kỷ về sau- may thay lại đặt trọng tâm ở Chekiang là giáo quán của Trạng Nhiên và việc đầu tiên là khôi phục lại giáo nghĩa Thiên Thai- đưa Trạng Nhiên và tác phẩm của tôn giả vào chỗ đứng tiên phong. (33) Như vậy, hầu hết vì những rối loạn lịch sử, kỹ thuật chú giải và biên chép sự kiện của Trạng Nhiên trở thành phương tiện chuyển đạt có uy thế để hiểu giáo pháp và truyền thống của Trí Khải. Để hiểu nền tảng tư tưởng và thực hành của Thiên Thai Tông về sau- đặc biệt vì liên quan đến Maha Chỉ Quán- nên chúng ta phải quay sang những thí dụ trong tác phẩm và chư Tổ biệt truyện của Trạng Nhiên.

Trạng Nhiên, từ chánh tín của riêng tôn giả cũng như của các môn đồ (34), chúng ta thấy rằng tôn giả chính là người phục hưng, có sứ mạng chống giữ giáo nghĩa Thiên Thai từ khuynh hướng rối loạn, pha trộn, và sai lầm. Ở điểm này, tôn giả là một người xác quyết theo truyền thống. Khoác cho tôn giả chiếc áo biện tài theo huyết mạch tổ sư, tôn giả hình dung giáo lý Thiên Thai như sự diễn đạt của một

thánh nhân và chính tôn giả là người được gọi đến để sửa sai và phục hưng (nhưng không thay đổi) cái thấy nguyên thủy. Thật vậy, bức họa trong tâm mà Trạm Nhiên định vị chỗ đứng của mình- ngầm thấy được trong sự xung đột giữa chánh thống với sự đi quá trớn của bọn thiên sư và pháp sư tà ngụy- lắng nghe trở lại trực tiếp nguồn pháp Thiên Thai, nơi đó nối liền dòng mạch giữa Trạm Nhiên và chư Tổ là những người đã tạo dựng nên tông phái. Tuy nhiên, thế giới mà nơi đó tôn giả dụng lực, và làm những việc phải làm là khung cảnh triều đại Trung Đường ở Trung Quốc. Như chủ yếu, truyền thống tôn giả ‘phục hồi’ chiếm môi trường đặc biệt mới, giới thiệu những dáng vẻ của giáo nghĩa Thiên Thai, truyền thống, và nội dung tác phẩm Maha Chi Quán là một nội dung chưa thấy có trong những tác phẩm trước.

Một trong những xác quyết minh bạch và hùng hồn nhất về thế đứng mới của Trạm Nhiên trong huyết thống Thiên Thai được thấy trong phần mở đề tác phẩm ‘Chi Quán Phụ Hành Truyền Hoằng Quyết’ của tôn giả, kê ra mười lý do để biên soạn luận đề về tác phẩm Maha Chi Quán. Xem qua nội dung thấy rằng có thể chuyển đạt đầy đủ chương trình rõ rệt của Trạm Nhiên. Năm trong mười điểm (số 5, và từ 7 đến 10) đưa ra những khái niệm quen thuộc về giáo lý và thực hành của Thiên Thai Tông chống lại khuynh hướng ma quỷ lộng hành của những kẻ thực hành thiên một cách ngu muội và những kẻ nô lệ kinh điển. (35) Năm điểm còn lại nói về tác phẩm Maha Chi Quán nổi bật trong ánh sáng mới, và đặc biệt cần thiết để hiểu phương hướng ý thức mà Trạm Nhiên muốn nói đến.

Trạm Nhiên giải thích lý do thứ nhất tại sao phải có những luận đề này là để {cho thấy rằng (chính tác phẩm Maha Chi Quán) biểu thị sự trao truyền của Tổ sư (Trí Khải), và không đơn thuần là sự tập tành trí thức, là cái đứng ngoài ý muốn (chân chính) của tôn sư.} (36) Lý do thứ hai và thứ ba là để tu chỉnh những chú giải sai lạc luân phiên phát sinh về giáo lý của Trí Khải (Maha Chi Quán), và để ngăn ngừa sự gia tăng những lỗi lầm này trong tương lai. Lý do thứ tư là để hướng dẫn những tín chủ phương xa mong muốn tu tập giáo pháp Chi Quán của Thiên Thai Tông nhưng không tìm được bậc tôn sư đứng dẫn dắt thụ giáo. Lý do thứ sáu là để giúp đỡ môn sinh Maha Chi Quán tránh được những khó khăn (và có thể hiểu sai lạc) từ sự cô đọng của văn tự trong tác phẩm và sự thiếu cân xứng trong lối trình bày (nói đúng ra là cách sử dụng các hình thức ‘quảng’ và ‘lược’ trong tác phẩm Maha Chi Quán không được liên tục và rõ ràng).

Sự phối hợp đưa đến chỗ đồng nhất tác phẩm Maha Chi Quán và sự trao truyền tâm thầy tổ của Trạm Nhiên thoát nhìn dường như không có gì đáng để ý, đặc biệt đưa ra sự nối kết giữa bài tựa của Quán Đảnh và các nhà viết sử vào cuối đời Tống. Thật ra, đó là một điểm tương đối quan trọng, mở ra trước Trạm Nhiên sự phục hồi

nghiêm trọng và ý nghĩa về cả hai mặt văn phẩm và huyết thống Thiên Thai. Để tri ân điều trên, chúng ta cần nói đôi lời về văn mạch mà trong đó có dáng dấp của một cuộc bút chiến. Qua những luận đề viết về tác phẩm Maha Chỉ Quán, Tràm Nhiên liên tiếp chỉ trích một khuynh hướng bên trong Thiên Thai gá nương vào ý niệm ‘khẩu thuyết’ (k’ou chueh) hoặc ‘truyền tâm’ (hsin-yao) tách rời nền tảng gia phong của Trí Khải. Tôn giả mô tả đây là ‘lý thuyết biệt lập về Chỉ Quán nằm bên ngoài ba luận đề Chỉ và Quán’ (san wai pieh i). Song song với ‘giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự’ của Thiền môn thì không thể sai lầm, đủ để một cá nhân thiếu chánh kiến cho rằng sự phát triển này là sản phẩm thân thiết giữa Thiên Thai Tông và Thiền Tông đã được trui rèn nơi những giáo quán trung tâm như Ngọc Tuyên và Trường An. Tràm Nhiên, tuy nhiên, không đồng hóa thuyết này như một sự ngoại nhập từ Thiền Tông hoặc như một vấn đề xung đột thuộc tông phái nhưng chỉ xem như một sự đối hướng thuộc địa phương đối với truyền thống Thiên Thai. Trong cố gắng chỉnh đốn những sai lầm này, tôn giả đưa ra những lời tuyên bố rất rõ ràng và đáng kể- rằng {chỗ cất dấu ‘tâm tôn sư’ không thể tìm thấy ở một chỗ nào khác, mà chính trong văn phẩm Maha Chỉ Quán}. Bắt đầu với những lời thiết yếu của Quán Đảnh trong bài tựa, nơi Maha Chỉ Quán được nhìn như {hành trì mà Trí Khải đã làm với tâm mình} (37), Tràm Nhiên nói trong tác phẩm ‘Chỉ Quán Phụ Hành Truyền Hoàng Quyết’ :

‘[Lời này của Quán Đảnh] cũng là có ý ngăn ngừa người đời sau tu tập trong những cách thức trái ngược [với những điều đã được dạy], vì tác phẩm độc đáo này từ đó được viết ra đã gồm thu tất cả những đường lối thực hành căn bản. Một số người nói rằng có sự trao truyền tâm ấn đặc biệt (hsin yao) bên ngoài [ba bộ luận chính và hệ thống Chỉ Quán], và vì vậy tam đại bộ không còn cần thiết. Nhưng ngay cả nếu có được sự khẩu truyền mặt đối mặt, thì cũng không thể tương đương với điều gì khác hơn là việc làm sáng tỏ mức chứng ngộ của riêng một người trước vị thầy. Phương pháp quán chiếu và tịnh tâm trong tác phẩm này vẫn còn chỗ đứng cân xứng. Còn bao nhiêu hơn thế nữa nếu hành giả đời sau không có sự trao truyền cá nhân để dựa vào. Gạt bỏ quyển sách này đi thì còn có gì khác để mà nói nữa? Vì vậy, hành giả nên có tín tâm mà tin rằng [văn mạch và chính giáo pháp này] biểu thị sự trao truyền của tôn sư.’ (38)

Đầu tiên và tốt đỉnh trong mười điều trên, Tràm Nhiên có ý đưa ra sự đồng nhất của truyền thống tôn sư với tác phẩm Maha Chỉ Quán thành tựu vững vàng chỗ đứng tiên phong của tác phẩm vượt trên trực giác hoặc khả năng tiên đoán sự việc, và khiến vấn đề chú giải kinh sách chú trọng vào cả hai mặt tu trì và biện tài trong truyền thống Thiên Thai. Ngụ ý trong việc này trở nên hiển nhiên khi chúng ta mang ra ánh sáng những điểm còn lại trong mười điểm Tràm Nhiên đã nói một cách căn bản.

Trạm Nhiên tô đậm cái thấy của tôn sư và đồng hóa cái thấy này với tác phẩm Maha Chi Quán đặt tinh thần Thiên Thai vào những đường hướng sâu sắc mới. Điều quan trọng nhất, hẳn nhiên, là sự kiện hai phương pháp giáo và hành cùng với con đường của tâm rộng mở từ người này sang người khác gắn liền với yếu chỉ của giáo nghĩa. Cùng lúc, tuy nhiên, thật sai lầm nếu nghĩ rằng không có gì khác hơn là việc làm vinh danh văn ngôn tông phái. Bởi vì điểm chủ yếu của tác phẩm được hiểu không ngoài sự tìm kiếm vị chủ của dòng tâm (đó là bậc thiên tài) bên cạnh chữ và lời- sự tìm kiếm của một người mong cầu đến chỗ tối thượng. Vì vậy, so lường mô hình không giới hạn đã tựu hình trong Maha Chi Quán tức đi trở lại thời điểm làm hiển lộ tâm của chư vị tôn sư; và hiểu được rằng cái thấy chân thực của chư tổ không chỉ để trở thành một bậc Hiền trong cái ‘Tức’ thứ ba hoặc thứ tư, nhưng để đứng lại chỗ của một người trong muôn người, và chính mình ứng hợp với thiên tư chỉ đạo của tổ tiên. Như vậy, vì văn bản và Tổ đứng ở đầu thuyền, truyền thống phổ độ của Thiên Thai Tông- được nói rõ ràng qua các quả vị trong Lục Tức- càng hỗ trợ cho biện tài kỳ diệu của dòng giống ông cha [được ghi lại] trong lịch sử.

Tuy nhiên, Trạm Nhiên đưa ra những đặc tính của Maha Chi Quán mà chính tác phẩm là một vấn đề. Và những khó khăn này- như sự thiếu sót và không cân xứng- lập tức đưa đến những loạt chương ngại đối với vấn đề hoàng hóa và đòi hỏi những minh chứng sâu xa hơn.

Thật ra, sự chú giải không thấu đáo và lời giải thích không chính xác có thể làm sai lạc văn nghĩa của bản kinh luận, là những lỗi lầm mà ngay cả con mắt của thiền gia cũng khó nhận ra. Toàn bộ tác phẩm- mà cái hàng tri của bậc tôn sư đã tựu nên- chính nơi đó phơi bày cái học tường tận vượt lên trên sự hạn hẹp của lời văn vội vàng, và sau cùng, rút ra từ toàn thể truyền thống đã tiếp nhận. Vì thế, theo hai môn đồ là Lương Tức (Liang Su) và Phổ Môn (P'u men), sự cống hiến vĩ đại qua những luận đề của Trạm Nhiên (Chan-jan) bao quanh tác phẩm Maha Chi Quán- là một tác phẩm đã đặt tác giả và đạo nghiệp của tác giả vào chỗ đứng của bậc hiền nhân- là sự kiện ‘đan kết một cách vi tế cái lưới của giáo pháp tiếp thu’ (39) và quán sát một cách trọn vẹn ý nghĩa ‘quảng’ và ‘hiệp’ của thánh nhân để từ đó thông suốt được chỗ cao thấp’(40)

Sự nhấn mạnh dựa trên lối phân tích ngang dọc như vậy dường như là mối quan tâm về các phân giáo lý cũng như cách chú giải. Vì sự đào sâu có tính cách ý thức hệ về ‘cái thấy của tôn sư’ có thể thay đổi tùy thuộc vào tác phẩm nào được tham khảo và dành ưu tiên ra sao, không nói về cách thức giải nghĩa tác phẩm.

Sau cùng, chúng ta phải chú ý đến phương thức Trạm Nhiên đưa ra (lý do thứ tư trong mười lý do) rằng chỉ riêng luận đề của tôn giả, được sử dụng một cách chân chánh, đủ để lộ bày cái thấy của tôn sư và phục hồi truyền thống Maha Chi Quán từ sự vắng mặt cách trao truyền giữa người này sang người kia. Ở đây chúng tôi thấy được chỗ để giải thích về sự gián đoạn khái niệm truyền thống hoặc huyết thống- dường như người ta chấp nhận những gián đoạn xảy ra trong một thời điểm nào đó mà âm vang hoặc thế hệ đời sau không bị đứt tuyệt.

Chúng ta nên biết rằng tất cả những điều trên luôn có sự va chạm đi kèm theo, qua hình thức này hoặc hình thức khác, những mâu thuẫn ghi chép về tiểu sử tôn sư. Và thực vậy, sự nhấn mạnh tổng quát của Trạm Nhiên trên tác phẩm- cùng với những gián đoạn lịch sử có thể xảy ra- dường như vang dội tiếng gọi về cội nguồn (cheng-t'ung) của chín bậc tôn sư, bắt đầu thành hình quanh tôn giả một thời gian ngắn sau khi tôn giả qua đời, và chín mươi để đưa đến sự phục hưng truyền thống Thiên Thai vào thế kỷ thứ mười một. Sau đây là vài nét về vị tôn giả thuộc Bắc Tông là Tuân Thức (Tsun-shih, 963-1032) với luận đề 'Thiên Thai Giáo Tùy Hàm Mục Lục' (T'ien T'ai chiao sui-han mu lu) (41).

Vào năm 1024, Tuân Thức trở nên có uy thế, được triều đình thừa nhận và cho phép chánh thức sưu tập những văn bản của Thiên Thai Tông vào kinh tạng Phật Giáo. 'Thiên Thai giáo tùy hàm mục lục'- cùng với phần thực hành của chín dòng nối truyền- chẳng bao lâu được biên soạn như tài liệu đưa đường công việc sưu tập giáo lý Thiên Thai. Mặc dù đây chỉ là một trong số các câu chuyện về các bậc Tổ của Thiên Thai Tông vào đầu đời Tống, nhưng không phải chỉ là bản văn phôi thai mà là bản văn trình bày đầy đủ vào thời bấy giờ.

Tuân Thức kể tên chín vị Tổ từ Long Thọ Bồ Tát và Tuệ Văn đến Trạm Nhiên, với những biến cố chung quanh giai đoạn đầu dựa vào bài tựa của Quán Đảnh viết cho tác phẩm Maha Chi Quán. Sau Long Thọ khoảng hơn một ngàn năm, vị Tổ người Trung Hoa là Tuệ Văn như kể lại rằng chúng được đạo và thành lập nền móng Chi Quán của Thiên Thai Tông sau khi tự mình ngộ nhập được bản văn dịch sang tiếng Trung Hoa từ các bản kinh luận của Long Thọ. ('Tôn giả chưa bao giờ tận mặt gặp được Long Thọ nhưng đã gặp được tâm của Long Thọ', như 'Thích môn chánh thống' (Shih-men ch'eng t'ung) ghi lại vào thế kỷ thứ mười ba. (42) Như vậy, ở chỗ nguồn mạch Thiên Thai không ngừng dựng lập khuôn mẫu cội nguồn. Tuy nhiên, có một khoảng gián đoạn thứ hai giữa Quán Đảnh và Trạm Nhiên. Trong suốt giai đoạn này 'khi giáo pháp bị lu mờ'(43), Tuân Thức nói rằng 'tác phẩm Maha Chi Quán được lưu truyền nhưng không được mở ra' và giáo lý này không bao giờ được mang ra tu tập. Với Trạm Nhiên và tôn sư là Huyền Lăng, truyền thống được mang trở lại chỗ đứng xưa kia, nhất là qua những luận đề chi tiết giải

thích về giáo thiền và hành thiền. (44) Vì vậy, Tuân Thức kể ra chín thế hệ, sự trao truyền giáo pháp giữa Huệ Văn và Trí Khải thuần túy truyền khẩu và sơ khai; sự tương thừa giữa Quán Đảnh và Trạm Nhiên là truyền khẩu và thừa thốt hơn.

Trí Khải, quán Đảnh, Trạm Nhiên, và lan rộng đến Huyền Lãng được gọi là chư Tổ bởi vì sự chú trọng trên quán chiếu kinh văn, hệ thống, và những luận đề của chư vị.

Rất ý nghĩa, nhiều ẩn dụ được Tuân Thức dùng, và những tác phẩm đương thời của tôn giả có thể nhắc đến những tác phẩm của Lương Túc, một môn đồ cư sĩ của Trạm Nhiên sống vào khoảng hai thế kỷ trước đó. Chính Lương Túc, thực sự, là tác giả của câu nói thường được dẫn chứng, giữa Quán Đảnh và Huyền Lãng, rằng ‘[Maha Chi Quán] được lưu truyền mà không được mở ra, và giáo pháp bên trong không bao giờ được mang ra tu tập’, cũng như hình ảnh Trạm Nhiên là người ‘đã quảng diễn chi tiết [những tác phẩm của Trí Khải] qua những luận đề hàng vạn chữ tung ra một cách hệ thống tấm lưới giáo pháp đã tiếp thu’ (45). Như vậy, phẩm chất của chư tôn sư khai triển quanh những nét sống động của Trạm Nhiên mà chúng ta có thể thấy cùng nhấn mạnh trong những tác phẩm và truyền thống kinh luận mang đặc tính của riêng tôn giả. Những lẽ lối này, trở lại, đưa ra những dữ kiện về chín bậc Tổ, và dựng nên sự tưởng niệm lịch sử trong những tác phẩm đời sau như Phật Tổ Thông Kỷ.

Một cố gắng lớn mang về lại những tư liệu Thiên Thai thất lạc trong các cuộc hỗn loạn Hoàng Sào vào thế kỷ thứ mười, phục hồi một số lớn kinh điển quan trọng đã biến mất ra khỏi Trung quốc trước biến động vào thế kỷ thứ chín. Sự rớt đầy tư liệu trở lại một truyền thống chú giải đã từng bị mất mát trầm trọng thách thức những người muốn phục hưng Thiên Thai Tông với những vấn đề đáng ngại về giáo thuyết, chú giải, và mô hình ý thức hệ của truyền thống Thiên Thai. Những khó khăn bên trong này càng trầm trọng hơn khi gặp những vấn nạn của Thiên Tông, là những người muốn biệt lập huyền thoại lịch sử, ý thức hệ, và hệ thống đạo tràng của riêng tông phái mình suốt thời gian vào đầu thế kỷ thứ mười đã từng thu hút sự chú ý của triều đình (Wu-yueh), và trở thành tông phái Phật Giáo dẫn đầu ở vùng Đông Nam Trung Hoa.

Những xung đột từ vị thế này thì thật khó điều giải, đưa vào tâm trí hành giả Thiên Thai Tông một loạt vấn đề trong suốt ba trăm năm sau. Phần nhiều chuyện quanh hai nhóm phê bình chính. Nhóm thứ nhất, chú trọng vào Tri Lễ, đi sát vào nguyên tác chú giải kinh điển và cái nhìn về truyền thống được đưa ra trong những luận đề của Trạm Nhiên đối với ‘tam đại bộ của Pháp Hoa’. Nhóm thứ hai, rải rác hơn, nhưng là chiều hướng điển hình đến với giáo lý Thiên Thai qua một hệ thống dựa vào tư tưởng Như Lai Tạng qua các bộ kinh Surangama (Thủ Lăng Nghiêm) và

Nirvana (Đại Bát Niết Bàn), và Avatamsaka (Hoa Nghiêm) / Thiền Sư Khuê Phong Tông Mật (Kuei-feng Tsung-mi, 780-841). Là một truyền thống nổi bật trên hai thế kỷ, dòng tư tưởng của Tri Lễ giữ vững chỗ đứng của chánh tông Thiên Thai gọi là Sơn Gia đưa ra sự chống đối với một nhánh khác là Sơn Ngoại. Giữa lúc đó, chính Tri Lễ (như Trạm Nhiên trước kia) được nhìn như đang trên đường ‘phục hồi [truyền thống Thiên Thai]’. Như vậy, những nguyên tắc chú giải thánh thư và cái nhìn về văn mạch, giáo lý, và truyền thống Trạm Nhiên đưa ra- tóm kết trong những luận đề tán dương ‘tam đại bộ’ của Trí Khải- được dùng như căn bản huyết thống Thiên Thai Tông về sau.

Tác phẩm MaHa Chỉ Quán và đời sống đạo tràng Thiên Thai vào đời Tống

Những tông phái khai phát vào đời Tống, cũng như những phát triển mới trong mỗi bang giao giữa tăng đoàn và triều đình, theo cùng những thay đổi hệ thống tăng đoàn, chứng minh uy thế đạo tràng Thiên Thai về sau cũng như mạch sống của tác phẩm Maha Chỉ Quán. Suốt thế kỷ thứ mười, các bậc tôn túc Thiền Tông và Thiên Thai Tông vùng Chekiang bắt đầu đưa văn thư đòi hỏi chánh quyền chấp nhận sự có mặt cố định của những đạo tràng gắn liền với tông phái như những trung tâm giáo dục thuộc truyền thống. Đối với Thiền Tông và Thiên Thai Tông, sự ghi danh này hứa hẹn một căn bản vững vàng từ đó có thể quảng bá giáo lý, không phải chỉ vì uy danh và một số lớn đặc quyền được thừa hưởng qua sự ủng hộ của triều đình. Về phía chánh quyền, họ cũng thấy rằng có thể dùng được những phương tiện hữu ích để thành lập một trung ương tập quyền đối với các đạo tràng Phật Giáo. Sự hợp tác tiếp nối giữa giáo đoàn và chánh quyền đưa đến sự bành trướng những đạo tràng địa phương thuộc hệ thống tăng đoàn. Lần đầu tiên tất cả những đạo tràng được phân loại giữa ‘thiền viện’ và ‘giáo quán’, một lối phân biệt đầy dụng ý và có mục đích trở thành (và vẫn còn tồn tại) đồng ý nghĩa với hai tông phái Thiền và Thiên Thai. (46)

Một cách sơ khởi, những khuôn thước này được áp dụng cho một nhóm nhỏ các tu viện Thiền Tông và Thiên Thai Tông mà chánh quyền có thể nhận biết như những trung tâm giáo dục khuôn mẫu, nhưng trải qua thời gian, những trung tâm này mọc lên vô số đạo tràng. Hệ thống tu viện phân ra khắp nơi đưa đến sự mong muốn tiêu chuẩn hóa (và có khi phân biệt) phương pháp thiền và giáo. Quy chế và đường lối chánh thức của tu viện lập ra hợp với nhu cầu trên- được biết trong dáng vẻ thiền vị là ‘thanh quy’ (ch’ing-kuei), không những trở nên những quy ước trong đời Tống mà còn đặt để khuôn mẫu điều hành căn bản trong các tu viện Thiền Tông và Thiên Thai Tông cho đến ngày nay. Thấy rằng những thay đổi này đánh dấu một khúc rẽ ý nghĩa trong lịch sử đạo tràng Thiên Thai, không thể có được một sự giới

thiếu đầy đủ về tác phẩm MaHa Chỉ Quán mà không chạm tay đến những đường lối khác, trong đó tác phẩm và sự thâm cứu về tác phẩm được phát họa qua các thể thức thành lập trong các đạo tràng Thiên Thai đời Tống.

Một chỗ đứng dẫn để bắt đầu sự bàn thảo của chúng ta là sự phân biệt giữa ‘thiền viện’ và ‘giáo quán’. Với các nhà chép sử về sau, những bằng hiệu này đưa đến nhiều sự hiểu lầm đáng tiếc, phần lớn vì sự khác biệt về mặt thực hành hơn là mặt nhận thức. Thí dụ, vì liên quan đến ‘thiền’, cái được gọi là ‘thiền viện’ thường được hiểu là nơi đặc biệt dành cho những thực nghiệm thuộc tôn giáo, ngược lại với ‘giáo quán’ được nhìn là nơi chuyên giảng dạy về giáo lý. Khi liên quan đến cái vận tréo giữa ‘thể tánh’ và ‘văn từ chêt cứng’, hình ảnh của truyền thống Thiên Thai và ‘giáo quán’ thật đã trở nên một nơi chôn khô cằn và thiếu linh động.

Các danh từ ‘thiền’ và ‘giáo’ không hướng quá nhiều về những quy chế mang đặc tính của đời sống tu viện như hướng về ý thức hệ thuộc truyền thống tôn giáo và thẩm quyền quản lý ở đó. Thiền, như vậy, đơn giản mô tả một trung tâm vây quanh ‘giáo ngoại biệt truyền’ (chiao-wai pieh-ch’uan), là biểu tượng của ý thức Thiền Tông; và Giáo, là một hệ thống dựa vào học thuyết Thiên Thai mà lời kinh / truyền thống của kinh và luận Phật Giáo là nền tảng tiên quyết vinh danh tôn giáo. Hai danh từ có thể đánh dấu những khác biệt trong biểu tượng và nghi thức, ngay cả những khái niệm thực hành, nhưng không khi nào là sự khác biệt giữa hành thiền và thâm cứu kinh điển. Thiền viện và giáo quán không khác với thư viện, tòa giảng, thiền đường, và các chương trình tu tập tương ứng với cả hai mặt học và hành. Thực sự, hệ thống đạo tràng Thiên Thai nghiêm túc chú trọng về mặt tu tập thiền định hơn là chính cái được gọi là Ch’an hoặc thiền phái. Hơn nữa, khi chúng ta thực sự khảo sát công năng của danh từ ‘giáo’ qua những nguồn tư liệu vào đầu đời Tống, không có dấu vết nào cho thấy rằng đó là một bằng hiệu kém ý nghĩa hoặc là bắt nguồn từ sự miễn cưỡng chấp nhận của các môn đồ Thiên Thai do ảnh hưởng lớn của Thiền Tông. Trái lại, sớm nhất là vào đầu thế kỷ thứ mười một, các tăng sĩ Thiên Thai Tông đã dùng cách diễn tả này một cách nhiệt tình để chỉ cả hai đạo tràng và tông phái. (47)

Chúng ta có thể nói thế nào về những dị đồng trong chính những thiền viện và giáo quán này? Vào đời Tống, các tư liệu Thiền Tông chủ trương rằng hệ thống thiền viện là một hệ thống rất đặc thù do Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải (Pai-chang Huai-hai, 749-814) đời Đường dựng nên thích ứng với những đòi hỏi đặc biệt trong việc tu thiền. (48)

Mặc dù không tự nâng cao giá trị một cách sỗ sàng qua lịch sử như người láng giềng thuộc dòng Thiền, những bậc thầy Thiên Thai Tông vào đời Tống dò theo những khái niệm đáng tôn kính về tổ chức tu viện- từ những tác phẩm của chính

Trí Khải (49). Vì vậy, những biên chép lịch sử tông phái đưa người đọc đến chỗ mong đợi những khác biệt lớn (và dài lâu) giữa thiền viện và giáo quán. Những khác biệt như vậy, tuy nhiên, không thể tìm thấy được. Ngoài những thay đổi không đáng kể trong cơ cấu tự viện, những tư liệu về đạo tràng của Thiên Thai Tông và Thiền Tông cho thấy rằng hai hệ thống thực sự gần gũi đến nỗi khiến chúng ta hoài nghi về những đòi hỏi về sự độc nhất trong lịch sử của họ. (50) Tốt hơn là tìm kiếm những ảnh hưởng hỗ tương hoặc một cấu kết điển hình nối kết từ truyền thống này sang truyền thống khác, một lối giải thích hợp lý hơn có thể là những biến chuyển của Thiền Tông và Thiên Thai Tông vào đời Tống rút ra từ một văn hóa chung về tu viện, dần dà thay đổi vóc dáng phù hợp với thị hiếu cá nhân. Trước khi chúng ta tiến vào những nét đặc thù của hệ thống tu viện Thiên Thai Tông và tác phẩm Maha Chỉ Quán, chúng tôi sẽ diễn tả ngắn gọn về những mẫu số chung của văn hóa tu viện vào đời Tống mà trên đó họ đã xây dựng nền móng.

Các tu viện Thiền Tông và Thiên Thai Tông điển hình được xây dựng theo trục Bắc-Nam, dọc theo là những dãy nhà quan trọng uy nghiêm, như tam quan (san-men), Phật điện (Fo-tien), đài kinh (fa-t'ang) hoặc giảng đường (chiang-t'ang), và cuối hướng Bắc các tòa nhà của viện trưởng (fang-chang) và Tổ đường (tsu-t'ang) xây gần nhau. Cái trục này đã chia khu đất tu viện làm hai phần riêng biệt. Dãy nhà phía Tây là Tăng đường (seng-t'ang)- tức kiến trúc giống nhau có bực cao là chỗ ngủ, dùng bữa, và thiền tọa nhiều giờ trong ngày của các vị tăng thường xuyên tu học ở đây. Gần đó là những dãy Tăng phòng khác, phòng vệ sinh, văn phòng của vị giám thị, và thư viện. Dãy phía Đông là nhà kho, nhà bếp, văn phòng của các vị có trách nhiệm coi ngó tu viện hằng ngày, và những tài sản của tu viện (gồm các dãy phòng cho cư sĩ và các người giúp việc).

Chính lối kiến trúc phân phối như trên phản ánh sự phân biệt căn bản giữa đời sống thường nhật của tu viện và những người thừa hành. Quy chế dành cho dãy nhà hướng Tây- như Tăng đường- mô tả lối sống học và hành nghiêm túc, cô lập các tăng sinh với những sinh hoạt khác trong tu viện, và cho thấy chính họ là một nhóm ưu tú đặc biệt. Các vị tăng được biết chánh thức cùng tu tập với nhau thành nhóm (I-chung hsueh-hsi seng), cộng đồng này biểu thị sự ứng dụng tư tưởng Thiên Thai Tông và Thiền Tông, và nơi đó, chính là trái tim của tu viện. Khác hẳn với những sinh hoạt nơi dãy nhà hướng Đông, là những vị tăng lưu tâm đến công việc thực tế hằng ngày (chih-shih seng). Như tên gọi, trách nhiệm chính của các vị này xoay quanh các vấn đề quản trị tu viện và tài vật của tu viện. Vì vậy, họ được nhìn như nhóm tăng hỗ trợ cho Tăng đường và tu viện nói chung.

Tu viện như một toàn thể sinh hoạt theo thời khóa biểu chung. Trong khuôn khổ này, Tăng đường và các vị tăng tri sự theo công việc riêng (nhưng đầy đủ) của

mình, chỉ hội lại khi có những việc lễ lạc chung trong những tòa nhà chính. Các việc lễ bái hằng năm xảy ra quanh các khóa tu vào hai mùa đông và hạ, mỗi lần kéo dài khoảng ba tháng. Khóa tu mùa hạ thuận theo Luật Tạng (Buddhist Vinaya) truyền thống ba tháng an cư (vassa) vào mùa mưa. Đồi sống Tăng đoàn mỗi ngày đi theo thời khóa thống nhất, hai buổi ăn sáng và trưa (dọn ra trong Tăng đường), hai hoặc ba lần đánh lễ Phật trong chánh điện (51), hai đến bốn lần tọa thiền trong Tăng đường (52), sáng và chiều nghe pháp hoặc tranh luận trong Pháp đường.

Truyền thống Thiên Thai để lại những dấu vết đặc thù trên những cấu trúc căn bản trong văn hóa tu viện vào đời Tống qua những đường lối khác nhau. (53) Một chương trình như vậy chỉ là để thấm vào chu kỳ thiền định, nghi thức cung thỉnh, các thời pháp có nội dung tín ngưỡng và tư duy hằng ngày đặc biệt về Thiên Thai Tông. Như vậy, tốt hơn là linh động hóa kiến thức hoặc ‘danh ngôn’ của chư tổ Thiên Thai như một bậc tôn sư có thể làm, sự tự hội pháp của các tôn sư Thiên Thai Tông có thể liên quan đến hệ thống giảng dạy (chiang) về những luận đề của Trí Khải và Trạm Nhiên. Sự thay đổi tiêu chuẩn có thể ghi nhận được rõ ràng nhất từ hệ thống thiền viện, tuy nhiên, là sự phù hợp của bốn trạng thái thiền như hoạt dụng thứ ba phân biệt những lễ lối của hai địa phận Đông và Tây. Ba mặt- (1) thực hành trên căn bản của cộng đồng, (2) tham dự những công việc thực tế của tu viện, và (3) sám hối (hoặc tu tập bốn tam muội) trong một tịnh thất riêng biệt- thành lập ưu tiên trong một quy chế đơn giản của tu viện được Trí Khải biên soạn và ứng dụng trên đỉnh Thiên Thai vào cuối thế kỷ thứ sáu. (54) Trên căn bản sự nối kết của những người viết về Thiên Thai Tông đời Tống có ý muốn nâng cao nơi giảng dạy về tứ tam muội như một dấu ấn của hệ thống tu viện Thiên Thai. Từ những cái chúng ta có thể thấy được trong những tài liệu của đoàn hành hương Nhật Bản như Jojin và Dogen, những ngôi thánh đường hoặc riêng biệt hoặc chung dụng dành cho các khóa lễ sám hối và tu thiền thật ra là một hình ảnh rất thường thấy của Thiên Thai Tông vào đời Tống. (55)

Những điều như trên là mẫu mực căn bản trong đó phương pháp ‘học và hành’ (learning and practice) của Thiên Thai Tông hiện thực vào đời Tống. Vai trò của tác phẩm Maha Chi Quán như một thánh điển (sacred scripture) hàm chứa điều gì? Theo nguyên tắc, thiền quán được duy trì không sơ sót trong tất cả sinh hoạt hằng ngày, không kể thỉnh thoảng hoặc thường xuyên. Thật ra, trong tư liệu của các tác giả đời Tống, người đọc có thể tìm thấy bất cứ địa phận nào- có những địa phận liên hệ trực tiếp vào quy chế tu viện- ứng dụng trọng tâm quán chiếu: ‘nhất niệm tam thiên’ (i-nien san-ch’ien) ngay trong những nghi thức ăn uống, tụng đọc, và lễ bái. (56) Tuy nhiên, đối với những cơ cấu tu viện, phương pháp quán chiếu được thực hiện nghiêm túc hơn trong hai thời khóa tọa thiền hằng ngày trong Tăng đường, và, đặc biệt, trong pháp tu tập tứ thiền. Tuân Thức và Tri Lễ - hai khuôn

mặt rất nổi tiếng thuộc truyền thống Thiên Thai- là những hành giả đầy nhiệt huyết và giữ vững vàng nghi thức tu tập tứ thiền, chính Tri Lễ đã từng hành trì hơn mười năm trong tu viện. (57) Thêm vào đó, yếu chỉ về các nghi thức này được ghi lại vào đời Tống đã nói rất rõ rằng muốn tu tập tứ tam muội thì trước hết phải hiểu được Maha Chỉ Quán. Vì vậy chúng ta có thể nói một cách tự tin và không nghi ngờ rằng những nguyên tắc thiền quán và đường đạo vẽ ra trong Maha Chỉ Quán đã trung lên lá cờ thực tiễn nhất khắp các trung tâm giảng dạy tứ thiền.

Sự tham cứu kinh điển và học hỏi giáo lý cũng được xây dựng trên quy chế của tu viện Thiên Thai trong các đường hướng khác nhau. Mỗi ngày, chư Tăng từ Tăng đường tập họp trong Pháp đường sau buổi điếm tâm để nghe thuyết kinh hoặc nghe những luận đề của Thiên Thai Tông do vị viện trưởng hoặc một lão tăng có nhiệm vụ thuyết giảng. Mỗi tháng hai lần, vào những ngày lễ sám hối (uposatha), vị viện trưởng điều hành cuộc họp mặt theo nghi thức đặc biệt. Vào buổi chiều, tất cả trở lại Pháp đường, dưới sự chỉ dẫn của những vị tăng kỳ cựu, là nơi chúng tăng ‘rút thăm và phô trương kiến thức của mình qua các cuộc tranh luận với người khác’. (58) Khoảng thời gian sau buổi ăn trưa dành cho việc tùy ý đọc sách hoặc học bài vở.

Khóa học mỗi năm hai lần vào mùa thu và mùa hạ, toàn bộ chương trình học và hành gia tăng, những loạt bài giảng bao quanh một bản văn hoặc đề tài đặc biệt. (59) Thí dụ, Tri Lễ ghi lại rằng trong những thời khóa tôn giả đã giảng Maha Chỉ Quán và toàn bộ hai luận đề về kinh Pháp Hoa của Trí Khải, mỗi tác phẩm được thuyết giảng không dưới bảy hoặc tám lần. Những tác phẩm ngắn hơn như ‘Chỉ Quán Đại Ý’ (Chih-kuan ta-i) và ‘Chỉ Quán Nhất Lý’ (Chih-kuan i-li) của Trạm Nhiên hẳn là thường được thảo luận mà không ghi lại để lưu giữ. (60) Thấy rằng chiều dài của các bản văn, các bài giảng về ‘tam đại bộ’ hầu như chắc chắn được đưa ra vào hai khóa học mùa thu và mùa hạ.

Đối diện với tác phẩm Maha Chỉ Quán, như với bất cứ luận đề về giáo lý, được rào quanh bởi những nghi thức và quyết nghị. Những việc tham cứu riêng chắc chắn được khuyến khích; nhưng thì giờ và nơi chốn phải được tuân giữ. Sách vở thì thường là mượn từ thư viện của tu viện và được học trong phòng đọc sách đặc biệt hoặc trong Pháp đường. ‘Khi [tụng] một bản kinh’, quy luật tu viện, Tụ Khánh (Tzu-ch’ing) nói cho chúng ta biết, ‘không được ngồi với áo thiếu tươm tất. Không được chống tay hoặc dựa vào gối, huýt gió hoặc cười nói với người khác, hoặc bái chào người khác với một tay (trong khi tay kia thì đang cầm sách)... Trong khi đọc một quyển kinh, không được đọc lớn tiếng. Không được mở toang cuộn kinh ra, để bìa và kẹp sách bừa bãi, hoặc vừa đi vừa đọc’ (61). Tóm lại, hành giả phải hành sử điềm đạm và tôn trọng thánh điển.

Tuy nhiên, giáo pháp Thiên Thai Tông phần lớn đến với đại chúng qua những buổi giảng, lớp học, hoặc các buổi tranh luận dưới sự giám khảo của vị trụ trì hoặc các lão tăng. Một cách tượng trưng cũng như trong thực tế, đường lối đến với thánh điển và uy tín chú giải thánh điển nằm trong hệ thống xác lập chặt chẽ.

Trên căn bản, chỉ có những vị tăng có phận sự điều hành thì mới được phép ghi danh vào Tăng đường. Như quy chế đưa ra, những tăng sinh, người giúp việc, và khách hoặc những người có nhiệm vụ thì ở trong khu nhà đặc biệt ở hướng Đông, cách biệt với tất cả ngoại trừ những chỗ công cộng và nơi tập họp. Tình trạng khác nhau trong số các vị tăng ghi danh vào tu viện được xác định theo quy chế tu viện hoặc, nếu không áp dụng, thì theo cách thứ tự. Thứ tự trong hệ thống tu viện đi từ người có phận sự liên hệ gần nhất lên đến trung ương, người có đủ thẩm quyền là vị trụ trì (chu-ch'ih).

Cũng như trong hệ thống Thiên Tông, chư tăng trong các tu viện Thiên Thai Tông vào đời Tống được chia ra làm ba nhóm lớn dựa vào những liên quan pháp sự với vị trụ trì (1) những tăng sinh thường trú tại tu viện nhưng vì bất cứ lý do gì, không có liên hệ sư đệ với vị trụ trì, (2) những tăng sinh có liên hệ thầy trò với vị trụ trì, và được đặc quyền vào ra chỗ ở của thầy để xin tham vấn, và (3) những đệ tử thân cận (62) là những người đầy hứa hẹn đi theo con đường của thầy và được xem như là pháp tử. (63)

Đặc quyền vào chỗ ở của vị trụ trì, trên lý thuyết thì mở rộng cho tất cả những người đã ghi danh. Tuy nhiên, đó là một nghi thức quan trọng nhưng không yêu cầu hoặc thừa nhận một cách tình cờ. Về mặt này, đánh dấu các góc cạnh đời sống của một tăng sinh và hệ thống tu viện nói chung. Những thí sinh dự khóa tu tập cao nhất và tầng lớp điều hành trong hai dãy nhà hướng Đông và Tây thì thường được chọn từ nhóm tăng sinh đầy hứa hẹn này, mặc dù cũng có những trường hợp ngoại lệ. Vị trí ưu tú nhất trong số này- như sa di thị giả của vị trụ trì, hoặc người có trách nhiệm về việc cấm giới trong các tứ thiền đường- thì hẳn là từ nhóm pháp tử, là những vị trên đường trở thành trụ trì. (64)

Làm thế nào để có thể trở thành trụ trì một cách chân chính và những loại văn phòng nào thích nghi vào đời Tống, trở thành đề tài quá phức tạp để nói đến ở đây. Về sự và lý, tuy nhiên, vị thế pháp tử là một đòi hỏi tối thiểu cho chức vụ này. Thấy rằng một vị trụ trì được thừa nhận từ chức vụ đang có hoặc từ tu viện vị này đang phục vụ (cả hai đều có thể thay đổi), khái niệm về pháp tử trở thành một biểu tượng uy tín điều hành Thiên Thai Tông.

Trong những danh từ đơn giản nhất, pháp tử là một môn đồ được ấn chứng bởi người giữ gìn chánh pháp trước đó như một người truyền giáo pháp (ch'uan fa) Thiên Thai liên tục đến những đời sau, kể cả những bậc tôn sư khai sáng tông phái. Như chúng tôi đã đề cập đến, trong Phật Tổ Thống Kỳ, khái niệm về sự lưu truyền pháp không nên nhầm với khái niệm về chư Tổ. Tổ là một tước hiệu cung kính dành riêng cho chín (hoặc mười ba) khuôn mặt nổi bật đã quá vãng vì những công hiến qua dòng lịch sử của chư vị đối với Thiên Thai Tông.

Phẩm tánh chánh thức để trở thành một pháp tử thì không rõ ràng. Hầu hết thay đổi từ các bậc thầy. Tri Lễ và Tuân Thức, khi nói về đức hạnh của một vị trụ trì, cho rằng vị này nên ‘thành tựu thâm sâu về cả hai tánh đức học và hành’ (65). Hoặc, như Tri Lễ nói: ‘một tỳ khiêu thông đạt cả hai mặt [giáo] lý và [hành] thiền thì thực sự có khả năng lưu truyền giáo pháp Thiên Thai’ (66). Khoảng hai ngàn năm trăm năm sau, Chí Bàn (Chih-p'an) viết trong bài tựa Phật Tổ Thống Kỳ, đưa ra ba tiêu chuẩn căn bản từ đó pháp được truyền thừa giữa các bậc tôn sư: (1) thành tựu phép thiền quán (67), (2) có khả năng nắm bắt được yếu chỉ khi nghe pháp và dạy lại cho người, (3) có khả năng khai phát và giữ gìn tông môn qua văn tự kinh luận. (68) Từ những tham khảo như trên, rõ ràng rằng pháp tử là người đã chứng ngộ được nhịp cầu bằng vàng giữa học và hành, và như thế, có thể trở nên thích ứng với truyền thống Thiên Thai. Sự chứng ngộ như vậy đã đặt vị pháp tử vào giềng mối tổ tông.

Giống dòng pháp tử trong nhiệm vụ trụ trì được duy trì qua một số nghi thức và đạo tràng Thiên Thai Tông, là nơi đưa vị này lên chỗ đứng của một phát ngôn viên đáng tin cậy nhất về giáo pháp. Qua những thí dụ, chúng ta hãy nhìn vào những phần ghi chú quan trọng và hiển nhiên nhất, trong đó, một tác phẩm như Maha Chi Quán được đưa ra- tức là, mỗi tháng hai lần, vị trụ trì thuyết giảng trong Pháp đường. Theo tập ‘Tăng tu giáo uyển thanh quy’ (Tseng-hsiu chiaoyuan ch'ing-kuei) thế kỷ thứ mười bốn, khi vị trụ trì muốn thuyết những thời pháp xảy ra mỗi bán nguyệt này, thông cáo được niêm yết, và trong Pháp đường trang bị một ‘pháp tòa’ (fa-tso), hương thơm, nến, và những thứ khác. Sau tiếng chuông và trống báo hiệu, các vị tỳ khiêu từ hai dãy nhà hướng Đông và Tây sắp hàng theo thứ tự đã được tu viện quy định, cúi mình trước pháp tòa (vào lúc này còn là chỗ trống), tiến về chỗ của mình hoặc bên này hoặc bên kia tòa nhà. Rồi thì vị trụ trì bước vào, tiến về pháp tòa, bái lạy với thế năm dài úp mặt xuống sàn nhà, dâng hương, và ngồi lên pháp tòa. Lúc đó, vị sa di thị giả cung kính thỉnh cầu vị trụ trì thuyết pháp. Bài pháp bắt đầu, nếu liên quan đến tác phẩm Maha Chi Quán, luận đề của Trạm Nhiên chắc chắn được mang ra. Khi thời pháp chấm dứt, những lời tán tụng một lần nữa được dâng lên- lần này hướng về vị trụ trì cũng như pháp tòa- và đám đông theo thứ tự rời chỗ của mình. (69)

Một quang cảnh xếp đặt theo thứ tự quanh hình ảnh vị trụ trì và pháp tòa tạo sự sống động trong đó kinh văn được giảng dạy trong các tu viện Thiên Thai. Chỗ ngồi trên cao hoặc pháp tòa, như được biết, là một cái đôn được trang hoàng tuyệt đẹp, tượng trưng cho ‘tòa sư tử’ hoặc ‘tòa Tu Di’ là hình ảnh chính chư Phật gìn giữ. Trong văn chương Thiên Thai Tông, có hai danh từ đồng nghĩa là ‘pháp tòa’ và ‘thượng tòa’ được dùng uyển chuyển để chỉ chỗ Phật ngự hoặc chỗ ngồi thuyết pháp của vị trụ trì. Những lễ kỷ niệm ngày một vị Tổ qua đời cũng được cử hành trong Pháp đường, pháp tòa được dùng như một bục thờ có đặt chân dung và ‘thánh linh’ của vị Tổ được xưng tán. Như vậy, trong biểu tượng này, có sự hòa hợp với hình ảnh Phật, vị Tổ Thiên Thai Tông, và vị trụ trì, khiến vị trụ trì trở thành hình ảnh sống động như Phật, Tổ.

Không những chính buổi lễ đó như nghi thức thuyết giảng pháp Phật là khung cảnh được thấy tận mắt mà còn thấy trong những áng văn chương Thiên Thai Tông. Vị sa di thị giả được hiểu tượng trưng các ngài A Nan và Quán Đảnh, là hai vị thị giả nổi tiếng của Đức Thích Ca Mâu Ni và Trí Khải Đại Sư. (70) Khi thính chúng thính vị trụ trì thuyết pháp cũng không khác với việc thính Phật chuyển pháp luân. Dâng hương là nghi lễ- rất trang nghiêm- được thấy trong tất cả những buổi lễ theo truyền thống Phật Giáo. Tiếp theo là âm thanh và hình ảnh tượng trưng cho chư Phật và quyền thuộc ở khắp các quốc độ cùng hội tụ. (71) Vì vậy, vị trụ trì dâng hương trước pháp tòa không người ngồi (và chính vị ấy) là hình ảnh của tăng thân vô tận và cùng khắp.

Người ta có thể tìm thấy những biểu tượng này được thể hiện trong nhiều cách khác nhau trong nếp sống tu viện. Điều này có nghĩa rằng đường hướng chú giải những tác phẩm như Maha Chỉ Quán và những bản kinh văn khác được kiểm soát chặt chẽ bởi các bậc tôn túc trong tu viện. Vì vậy, trong khi một bản kinh luận như MaHa Chỉ quán được ai đó tự nghiêm túc thâm cứu, quyền thuyết giảng nơi thính chúng phải được bên trong thừa nhận. Điều này hàm ý rằng sự kiện núp dưới áo thầy đã có tự lâu xưa, và cái có được chỉ nằm trong những phương cách và nguyên tắc chú giải truyền thống. Trong khi không cần thiết ngăn ngừa sự trưởng thành và sáng tạo của cá nhân, chắc chắn rằng những thay đổi đó vẫn còn được cẩn thận dấu kín trong những đoạn văn theo nếp cũ.

Tham khảo

1 Chih-p’an, Fo-tsu t’ung-chi, T49, 177c11-178a8.

2 Thiên học (Zen), những lần khai quật động Đôn Hoàng (Tun-huang) tìm được nhiều bản kinh văn thất lạc, đặc biệt giúp ích cho việc ôn cố này. Những nghiên cứu của người Tây phương như John McRae, The Northern School and the

Formation of Early Ch'an Buddhism; Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy*; Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*; và T. Griffith Foulk, *Ch'an School and its Place in the Buddhist monastic Tradition*.

3 Đọc, thí dụ như, bài tựa của Ikeda Rosan trong *Makashikan kenkyu josetsu*, pp.1-6; hoặc Leo Pruden, T'ien T'ai, trong *Encyclopidia of Religion*.

4 Tam Luận và Tứ Luận (tên gọi như trên vì sự chú trọng vào ba hoặc bốn bộ luận được dịch sang Hoa ngữ) có khuynh hướng Trung Quán (Madhyamika-oriented) chú tâm đến những tác phẩm của Long Thọ Bồ Tát. Những bản văn của Bồ Tát Asvaghosa (Mã Minh), là tác giả bộ luận nổi tiếng 'Ta sheng ch'i-hsin lun' / 'Đại Thừa Khởi Tín Luận', Asanga (Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân) chú trọng về Như Lai Tạng- và Yogacara (Du Già) căn cứ vào Ti-lun (Địa Luận) và She-lun (Số Luận). Vì sự cống hiến vào Phật Giáo Trung Hoa, tất cả chư vị đều được xưng tán là chư Đại Bồ Tát.

5 Sự phân biệt vẫn có khắp nơi nhưng phần lớn khai phát từ Yang yung-t'ung trong tác phẩm cổ điển Han Wei liang Chin nan-pei ch'ao Fo-chiao shih, và Ocho Enichi trong tác phẩm chugoku bukkyo no kenkyu, pp.256-289. Hurvitz tóm lược cả hai trong tác phẩm Chih-I, pp.74-86.

6 Đọc, thí dụ như, Hsiang-fa chueh-I-ching (Kinh giải đáp những nghi ngờ trong thời Tượng pháp) (T no. 2870) và Tsui miao sheng ting ching (Vi diệu và tối thượng tam muội kinh). Bản văn trước là chủ đề của một tôn giả Kyoko Tokuno, A case study of Chinese Buddhism Apocrypha: Hsiang-fa chue-I ching. Bản sau được nghiên cứu và xuất bản tại Sekiguchi shindai, Tendai shikan no kenkyu, pp. 379-402. Cả hai đều mang ảnh hưởng truyền thống Thiên Thai sơ thời cũng như tam thời giáo.

7 Đọc Maha Chỉ Quán, T46.18c20-21a2; cũng nên đọc Quán tâm luận số' (Kuan-hsin lun shu, T46.587c-588a).

8 'Quán tâm luận' (Kuan-hsin-lun, T46.575a); và 'Quán tâm luận số' (Kuan-hsin-lun-shu của Kuan-ting T46.587c-588a).

9 Phần luận về các loại tà my do Trí Khải viết chói sáng qua tác phẩm 'Thích Thiên ba la mật thứ đệ pháp môn' (Shih ch'an p'o lo mi tz'u-ti fa-men, T46.507a1-4).

10 Trạng Nhiên (Chan-jan) nói trong tác phẩm Chỉ quán phụ hành truyền hoằng quyết (Chih-kuan fu-hsing ch'uan-hung chueh, T46.278c21-27): '[Trí tuệ] nghĩa là thông hiểu Chỉ và Quán. [Hành] chỉ sự tu tập Chỉ và Quán. Khi hành tương ứng với cái hiểu này, hành sẽ không sai lầm. Khi hiểu song đôi với hành, cái hiểu sẽ

đầy năng lực và định hướng cái hiểu giống như [tuệ nhật], hành giống như [sự thấm nhuần] sau cơn mưa. Khi ánh quang minh và sự tươi nhuận tương hợp, vạn vật đến được chỗ điều hòa. Khi hiểu và hành không thiên lệch, vô số đức hạnh sẽ tròn đầy. Hiểu tương tự như [bảng chỉ đường] của một người hướng đạo, hành tương tự như những người buôn hướng về [chỗ khởi hành của họ]’.

11 Maha Chỉ Quán, T46.49a. Đoạn văn trong câu hỏi rút ra từ khái niệm tu tập của các tăng nhân Thiên Thai Tông nổi tiếng của Saicho, như những người phục vụ cộng đồng và là ‘châu ngọc của quốc gia’; đọc Groner, Saicho, pp.143-144.

12 MaHa Chỉ Quán, T46.10b20-10c5

13 MaHa Chỉ Quán, T46.20b 4-7

14 MaHa Chỉ Quán, T46.1b22

15 Chih-kuan fu-hsing ch’uan-hung chueh, T46.149a 15-16

16 Kuan-ting, Sui T’ien Tai Chih-che ta-shih pieh-chuan, T46.192a8-9

17 Thường được hiểu qua hệ thống phán giáo của Thiên Thai Tông- tức ‘ngũ thời bát giáo’ (wu-shih pa chiaio).

18 Đọc Phật tổ thống kỷ (Fo-tsu t’ung-chi), T49.130a 26-b7, 178a-b. Cả hai vị Chan-jan (Trạm Nhiên) và Chi-li (Tri Lễ) được xem là đã phục hưng truyền thống Thiên Thai sau một giai đoạn lu mờ. Chan-jan được Chí Bàn (Chih-p’an) khen ngợi là người đã chặn đứng sự xuống dốc của đường lối chú giải giáo thuyết Thiên Thai, và đã làm tinh ròng giáo lý Thiên Thai Tông từ những chất liệu pha trộn và sai lệch của những tông phái khác. Chih-li (Tri Lễ) đã phục hưng chánh thống Thiên Thai Tông và tất cả truyền thống tông phái sau thời kỳ những bản kinh luận bị thất lạc, nhưng đã bị gián đoạn vì biến động Hui-ch’ang vào giữa thế kỷ thứ chín.

19 Pháp Hoa Huyền Nghĩa (Fa-hua Hsuan-i), T33, 800a 19-26.

20 Những tư liệu có mặt sớm nhất về huyền thoại này là tập Trí Giả Đại Sư biệt truyện (Chih-che ta-shih pieh-chuan) của Kuan-ting, T50.191c 21-23, và Cao tăng truyện (Hsu kao-seng chuan) của Đạo Tuyên (Tao-hsuan) T50.564b 18-22. Hai bản văn Fa-hua chuan chi (T51.56c-57a) và Hung tsan fa-hua chuan (T51.22c)- là hai bản tiểu sử của những vị ngưỡng mộ kinh Pháp Hoa được truyền tụng quanh Trường An vào thế kỷ thứ chín- phát triển mạnh nhất. Có người cho rằng đó là sự nối liền với tín ngưỡng Pháp Hoa tam muội được Tuệ Chiếu (Hui-chao) và Pháp Chúng (Fa-ch’eng), là hai môn đồ của chư tổ Trí Khải và Tuệ Tư định cư tại tu viện Wu-chen, hướng Nam kinh đô Trường An, xiển dương. Cũng nên đọc, Taira Ryosho, Ryozen docho ni tsuite.

21 Tài liệu vững vàng nhất về việc này đã được Hirai Shun'ei nói đến trong phần nghiên cứu về Fa-hua wen cu (Pháp Hoa Văn Cú), đọc Hokke mongu no seiritsu ni kansuru kenkyu, pp. 143-163.

22 Danh từ Sơn Ngoại (Shan-wai) chỉ một nhóm người cầm đầu đưa ra những quan điểm không nằm trong chánh thống Thiên Thai, về sau bị Tri Lễ chống đối và gạt ra ngoài Sơn Gia Thiên Thai. Nhóm này thuyết về Như Lai Tạng dựa trên bản văn ngụy tác liên hệ đến kinh Thủ Lăng Nghiêm và tư tưởng Thiên tông cuối đời Đường / Hoa Nghiêm. Đọc chi tiết trong phần thứ ba, chương sau.

23 Sơ lược về những sự kiện liên quan đến truyền thống này, đọc Sekiguchi Shindai, Tendai shikan no kenkyu, pp.185-205; và Okubo Ryojun, Todai ni okeru Tendai no densho ni tsuite.

24 Đọc Hirai Shun'ei, Hokke mongu no seiritsu ni kansuru kenkyu, pp. 143-163. Bản luận giải của Trí Khải về kinh Pháp Hoa, Pháp Hoa Văn Cú (Fa-hua Wen-chu), chỉ khá hơn một tập bản thảo- và đa phần là sự ghi chép vội vàng- trước khi tôn giả Huyền Lăng (Huan-lang), tức thầy của tôn giả Trạm Nhiên đọc lại, bổ túc, và bắt đầu thuyết giảng đồng thời với Pháp Hoa Huyền Nghĩa và MaHa Chỉ Quán.

25 Đọc Chan-jan, Chih-kuan I-li, T46.447b 3-4, và Chih-kuan Ta-I, T46.459b 10-14.

26 Chih-kuan ta-i, T46.459a-b

27 Chih-kuan fu-hsing ch'uan-hung chueh (T no. 1912); Chih-kuan I-li, (T no. 1913), và Chih-kuan Ta-I (T no. 1914). Khoảng gần cuối đời sưu khảo, Chan-jan viết thêm tác phẩm thứ tư, Moho chih-kuan fu-hsing sou-yao chi (MaHa Chỉ Quán phụ hành sưu yếu ký) (HTC 99) là phần đúc kết những yếu chỉ của tập Maha Chỉ Quán phụ hành truyền hăng quyết nói trên. Chi tiết về thời điểm của những tác phẩm này, đọc Hibi Nobumasa, Todai Tendai-gaku kenkyu josetsu, pp. 135-235 và 257-289.

28 Shih-men cheng t'ung, HTC 130.753b; Fo-tsu t'ung-chi, T49.177c 16.

29 Shih-men cheng t'ung, HTC 130.753b.

30 Fo-tsu t'ung-chi, T49.178a 22-23.

31 Sơ lược về đạo nghiệp của Chan-jan, đọc Hibi Nobumasa, Todai tendai-gaku kenkyu joetsu, pp. 7-81; về sự liên quan với tầng lớp trí thức, đọc Pulleyblank, Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755-805.

32 Về những biến cố và sự va chạm trên Phật Giáo Trung Hoa, đặc biệt các giáo quán, đọc Weinstein, Buddhism under the Tang, pp.114-150.

33 Đọc Chappell, T'ien T'ai Buddhism., pp. 25-50.

34 Đọc, thí dụ, những đặc tính môn đồ của Trạng Nhiên (Chan-jan) là Phổ Môn (Pu-men) đưa ra trong bài tựa viết cho ‘Chỉ quán phụ hành truyền hằng quyết’ T46.141 a-b. Bài tựa này được viết khi tác phẩm phát hành vào năm 765, khoảng mười lăm năm trước khi Chan-jan qua đời. Cũng nên đọc những bản văn và tư liệu của môn đồ Chan-jan là cư sĩ Liang-Su như T’ien T’ai ch’an lin ssu pei (Fo tsu t’ung chi, T49.438a-b); Chih-che ta-shih chuan lun (Fo-tsu t’ung-chi, T49.440a-c); Shan-ting chih-kuan (HTC 99.206-207 và 118-120); và đặc biệt là tác phẩm T’ien T’ai Chih-kuan t’ung-li (Fo-tsu t’ung-chi, T49.438c-440a). Được ghi lại rằng Chan-jan có lần đã nói cùng môn đồ: ‘Nếu các người muốn đến với chánh [giáo], thì các người có thể học với ai khác nữa, ngoài ta?’ (Đọc Shih-men cheng-t’ung, HTC 130.754a 3-4; và Fo-tsu t’ung-chi, T49.188 c21).

35 Những luận đề cô đọng nhất về giáo pháp học và hành của Thiên Thai Tông của Chan-jan, đọc phần tóm kết của tôn giả trong tác phẩm Chih-kuan ta-i, T46.459 a-b.

36 Chih-kuan fu-hsing ch’uan-hung chueh, T46.141 b 20-21

37 Moho Chih-kuan T46.1b

38 Chih-kuan fu-hsing ch’uan-hung chueh, T46.147b 19-29

39 Liang Su, Chih-kuan t’ung-li (trong Fo-tsu t’ung-chi) T49.440a 6-7

40 P’u-men, Chih-kuan fu-hsing ch’uan chueh hsu, T46.141a 27-28

41 T’ien T’ai chiao sui-han mu-lu (trong T’ien T’ai pieh-chi), HTC 101:263b.

42 Shih-men cheng-t’ung, HTC 130.730b

43 Từ Tsun-shih, T’ien T’ai tsu-ch’eng chi (trong T’ien-chu pieh-chi) HTC 101:263a6

44 Tien T’ai chiao sui-han mu-lu HTC 101.264a 5-7

45 Đọc Liang Su, T’ien T’ai chih-kuan t’ung-li (trong Shan-ting chih-kuan) HTC 99.118-120.

46 Một loại thứ ba thường được ghi thêm và danh sách này: Luật viện (vinaya). Loại tu viện này phát triển chậm hơn hai loại kia, và bản chất vẫn còn mơ hồ. Toàn bộ tiến trình này dường như khởi xướng bởi Thiên tông trong suốt thế kỷ thứ mười. Theo sau Thiên, Tri Lễ (Chih-li ở Yen-ch’ing yuan), và Tuân Thức (Tsun-shih ở T’ien-chu ssu) tiếp diễn những tranh tụng để các tu viện trở thành ‘giáo đường công cộng’ vào đầu thế kỷ mười một. Đọc những tác phẩm về Phật Giáo đời Tống của Takao Gilken trong Takao, Sodai bukkyo-shi no kenkyu, đặc biệt là chương ‘Sodai ji’in no jujisei’, pp. 57-74. Về những khai triển gần đây, đọc Foulk, ‘Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch’an Buddhism’.

47 Đọc Takao, Sodai bukkyo-shi no kenkyu, pp.61-62. Cũng đọc thêm Tsun-shih,

‘T’ien chu ssu shih-fang chu-ch’ih’ trong T’ien Tai pieh chi, HTC 101.307a-b; và những tài liệu do Tri Lễ viết trong ‘Ssu-ming tsun-che chiao-hsing lu (T46.908b-910a) liên quan đến sự thành lập Pao-en (Yen-ch’ing yuan) như một giáo quán công cộng.

48 Phần mô tả chính xác có sớm nhất ‘Ching-te ch’uan teng lu’ (1004) quy về hệ thống Bách Trượng (Pai-chang) xuất hiện vào thế kỷ thứ mười một, dưới hình thức toát yếu được biết như những quy thức của Thiên môn (Ch’an-men kuei-shih); thêm chi tiết, đọc Martin Colcutt, ‘Early Ch’an Monastic Rules’, và Foulk, ‘[The Ch’an School] and Its Place in the Buddhist Monastic Tradition.’

49 Đọc Tsun-shih, ‘T’ien-chu ssu shih-fang chu-ch’ih’ trong ‘T’ien-chu pieh-chi’ (HTC.101.307a). Cũng nên đọc Shunjo, ‘Seishukishiki narabi ni jurokukandoki’ trong ‘Ishida Shushi, ed., Shunjo risshi, p.391. Cả hai đều dựa vào tác phẩm Lập Chế Pháp (Li chih-fa) của Trí Khải trong Quốc Thanh Bách Lục (Kuo-ch’ing pai-lu, T 46.793c)

50 Những vấn đề nằm sẵn trong tác phẩm ‘Ch’an-men kuei-shih’ và những đặc tính của ‘Pai chang’ được Foulk nói đến rất nhiều trong tác phẩm ‘The [Ch’an School] and Its Place in the Buddhist Monastic Tradition’; cũng nên đọc thêm Foulk, ‘Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch’an Buddhism’.

51 Các tu viện Thiên Thai Tông đời Tống, theo Tsun-shih và Shunjo, gồm có các buổi lễ chiều hoặc sáng, trước buổi ăn trưa, và lúc trời tối hoặc buổi chiều.

52 Trong các tu viện Thiên Thai Tông, những thời khóa thiền tọa gồm đầu hôm và trước lúc trời chiều. Quy chế Thiên viện có nói đến bốn thời thiền tọa.

53 Sự mô tả về phương pháp tu viện Thiên Thai Tông đưa ra ở đây dựa vào ba nguồn tài liệu chính: Tsun-shih (964-1032), T’ien-chu ssu shih-fang chu-ch’ih và Pieh li chung-chih (trong T’ien-chu pieh-chi, HTC101.306b-311a); đoàn hành hương Nhật Bản Shunjo (1166-1227) mô tả về hệ thống tu viện Thiên Thai đời Tống, Sei-shukishiki narabi ni jurokukandoki, trong Ishida, ed., shunjo risshi, pp.391-404; và quy chế mới của tu viện Thiên Thai đời Nguyên (năm 1347) từ Tzu-ch’ing, Tseng-hsiu chiao-yuan ch’ing-kuei, HTC 101.687a-792b.

54 Trí Khải, Li chih-fa (trong tập ‘Kuo-ch’ing pai lu’ của Kuan-ting) T46.793b-794a.

55 Về Jojin, đọc Hirabayashi Fumio, san-tendai-godai-zan-ki kohon narabi ni kenkyu, p.17 (Hsing-chiao ssu), p.28 (Ta-tz’u ssu), pp. 43-50 (Kuo-ch’ing ssu), p.62 (Chih-ch’eng ssu). Đọc thêm Takashi James Kodera, Dogen’s Formative Years in China, p. 131.

56 Tz'u-ch'ing, Tseng-hsiu chiaoyuan ch'ing-kuei, HTC, 770b-776a.

57 Môn đồ của Chih-li (Tri Lễ) là Tse-ch'uan (Tắc Toàn), trong 'Ssu-min Fa-chih tsun-che shih-lu', Chih-li đã tu tập Pháp Hoa tam muội và đại bi trong suốt hai lần mỗi lần ba năm an cư, tám lần mỗi lần bốn mươi chín ngày an cư tu tập Quán Thế Âm sám pháp, năm lần mỗi lần một tháng an cư Pháp Hoa tam muội sám pháp, hai mươi lần mỗi lần mười ngày sám hối theo kinh Ánh Sáng Hoàng Kim (Suvarnaprabhasa), năm mươi lần mỗi lần bảy ngày sám hối Phật A Di Đà, và mười lần mỗi lần hai mươi một ngày an cư đại bi sám pháp. (T46.919c17-920a2)

58 Shunjo, Seishukishiki narabi ni jurokukandoki, trong Ishida, ed., shunjo risshi, p.394b.

59 Tzu-ch'ing trong 'Tseng-hsiu chiaoyuan ch'ing-kuei (HTC 101.741a) đưa ra một thí dụ điển hình về thời pháp mùa hạ an cư tại đạo tràng Ngọc Tuyền thành lập nền tảng cho tác phẩm MaHa Chỉ Quán.

60 Tse-ch'uan's Ssu-ming Fa-chih tsun-che shih-lu (trong SSu-ming tsun-che chiaoyuan lu, T46.919c 1-6). Chih-li (Tri Lễ) thuyết giảng những luận đề khác (ngắn hơn), như 'Chin-kuang-ming hsuan-shu' (mười lần), 'Kuan-yin pieh hsing hsuan-shu' (bảy lần), và 'Kuan wu-liang-shou ching shu' (bảy lần)- tất cả ba luận đề đều cung kính hướng về Trí Khải, đã thêm một lần 'khám phá' vào đời Tống. Những tác phẩm 'Shih-pu-erh men' (Thập Bát Nhị Môn) và 'Shih-chung hsin-yao' (Thủy chung tâm yếu) của Chan-jan (Trạm Nhiên) cũng thường được thuyết giảng. Tri Lễ viết những phụ bản cho tất cả ba luận đề trên, ngoại trừ 'Thủy chung tâm yếu'.

61 Tzu-ch'ing, Tseng-hsiu chiaoyuan ch'ing-kuei, HTC 101.774a.

62 Cùng chỗ, HTC.720a

63 Cùng chỗ, HTC 101. 718b-720a, và 740a. Những phần này xuất hiện trong những tài liệu liên quan đến Tri Lễ. Được kể rằng Tôn giả 'có ba mươi môn đồ nổi pháp' (tám người là trụ trì), năm trăm môn đồ 'đến được cổng và bước vào nhà', và vô số tăng nhân lần này hoặc lần khác cư ngụ được trong tu viện. Fo-tsu t'ung-chi (Phật Tổ Thống Kỳ) cũng tìm thấy sự tương tự với những điều này trong tiểu sử của Trí Khải và Trạm Nhiên.

64 Tzu-ch'ing, Tseng-hsiu chiaoyuan ch'ing-kuei, HTC101.718-720.

65 Tsun-shih, T'ien-chu ssu shih-fang chu-ch'ih i, trong 'T'ien-chu pieh-chi, HTC 101.307a.

66 Chih-li (Tri Lễ), Shih t'ieh yen-ch'ing ssu, trong 'Ssu-ming tsun-che chiaoyuan lu' T46.909b8.

67 Trí Khải trong tác phẩm sau cùng là ‘Kuan hsin lun’ (Quán tâm luận) nói rằng thẩm quyền chú giải giáo pháp Thiên Thai Tông còn tùy nơi sự chứng đắc định, là ‘cái Tứ thứ ba’- sự đồng nhất trong phong thái thiền. Đọc T46.586a, là điểm các tác giả đời Tống thường đưa ra.

68 Fo-tsu T’ung-chi (Phật Tổ Thống Kỳ) T49.131a 20-21. Không chắc chắn rằng Chí Bàn (Chih-p’an) nói đến một phương pháp trao truyền thù thắng giữa các bậc tôn giả đương thời hoặc một phương pháp mà chính tôn giả chủ trương để xác định ai là những pháp tử nối dòng chư Tổ.

69 Tseng-hsiu chiaoyuan ch’ing-kuei, HTC101.713b-714a.

70 Đọc Shunjo, Seishukishiki narabi ni jurokukandoki, trong Ishida, ed., Shunjo risshi, p.396. Đọc thêm Tseng-hsiu chiaoyuan ch’ing-kuei, HTC101.720a.

71 Đọc Stevenson, The T’ien T’ai Four Forms of Samadhi.

Chương Ba
Những vấn đề của tác phẩm
MaHa Chỉ Quán và lịch sử Thiên Thai Tông
Daniel B. Stevenson

MaHa Chỉ Quán từng nổi tiếng rất lâu là một tác phẩm Phật học khó hiểu vùng Đông Á Châu. Chưa kể đến chiều kích lớn rộng của tác phẩm, sự cô đọng và kỹ thuật đa dạng của bản văn đã liên tục gây nên nhiều khó khăn khi chú giải. Chan-jan (Trạm Nhiên) đã đưa ra sự lưu tâm về những khó khăn này trong những luận đề về Maha Chỉ Quán. Và sự chấp nhận theo với sự hợp nhất giữa truyền thống và giáo lý tổ sư, thì cái ‘không cân xứng’ và ‘cô đọng’ chính nó lại trở thành chủ vi xác quyết giáo pháp cứu đời cũng như uy thế đạo tràng thuộc Thiên Thai Tông.

Tác phẩm Maha Chỉ Quán không phải đến một cách tình cờ trong tinh thần Thiên Thai Tông vào đời Tống. Khai thác bản thánh điển này và đặc quyền diễn đạt cái hiểu của mình về tác phẩm đã bị một số lớn danh tự của trường ốc và văn hóa bao quanh, những tên gọi rất tương tự, thực sự, xác định thứ lớp tu viện Thiên Thai và gia thế của hàng trụ trì. Vì vậy, không kể đến những đòi hỏi có thể có về những tư tưởng cá biệt, thẩm quyền đọc để chú giải tác phẩm Maha Chỉ Quán nằm trong chiều hướng nghiêm túc, và tuyệt đối, là thẩm quyền bên trong vòng nội bộ của cộng đồng Thiên Thai Tông. Trong khi đó xu hướng và những tiêu chuẩn ảnh hưởng khác có thể là một trong nhiều yếu tố, có tính bình đẳng nếu không nhấn mạnh vào tinh thần giáo nghĩa truyền thống và ‘cái thấy’ cân phân chan hòa trên mỗi trang sách.

Người ta có thể tưởng tượng ra một vinh dự minh xác như thế đối với tác phẩm, và sự giới hạn của nề nếp chánh thống sẽ đưa đến những sự thay đổi về tiếng nói sáng tạo cá nhân đã từ lâu bị chết ngẹn trong cộng đồng Thiên Thai Tông. Thực sự, ngay nơi mức độ suy tư này đã đưa những học giả Phật giáo đến chỗ giảm giá trị chiều kích tông phái của Thiên Thai Tông và Thiền Tông đời Tống như một dấu vết chết cứng và ‘chìm đắm’ (1). Tuy nhiên, với một cái nhìn cạn cợt vào những tư liệu của Thiên Thai Tông vào đời Tống, tất nhiên bị lúng túng vì hình ảnh thiếu cân xứng này. Không riêng sự cải đổi trong phạm vi tín ngưỡng và giáo pháp Thiên Thai mở rộng trong suốt triều đại nhà Tống (sự phát triển của tinh thần Tịnh Độ Tông đi vào dòng suối Thiên Thai Tông và sự phối hợp với Thiền Tông là hai thí dụ), nhưng các chủ đề phê bình giáo lý và giáo pháp cũng đơm hoa chưa từng thấy trước kia, đưa đến các cuộc tranh biện dai dẳng làm sống động màu sắc Thiên Thai Tông trong thế kỷ mười bốn.

Nhiều cuộc bàn cãi chiếm vị thế trong cộng đồng Thiên Thai Tông trong suốt đời Tống phát sinh từ chính tác phẩm Maha Chi Quán; và những cuộc tranh biện không bắt nguồn từ đây chẳng bao lâu cũng xoay quanh tác phẩm này. Những điều mơ hồ này rất được nhiều người chú ý. Vì vậy, chiều hướng độc lập của tác phẩm Maha Chi Quán không ngừng đòi hỏi nhiều nỗ lực liên quan trong những kết hợp mới và chính nó trở thành nền tảng sống động hình thành Thiên Thai Tông. Không có bất cứ sự nghiên cứu nào về MaHa Chi Quán có thể bỏ qua cái khó nắm bắt của tác phẩm và đường lối quan trọng trong đó cái khó nắm bắt này va chạm trong cộng đồng Thiên Thai về mặt lịch sử.

Một trong những khía cạnh mơ hồ nhất của Maha Chi Quán đặt trọng tâm quanh vai trò của nghi thức thiền diễn tả trong phần tứ thiền của chương Đại Ý. Trong những danh xưng căn bản nhất, đề mục chính đi quanh những hình thức nghi lễ trong cách thức tổng quát thuộc tinh thần Thiên Thai. Tác phẩm MaHa Chi Quán chứa đựng hai khuynh hướng khác nhau trong sự tu tập. Một mặt nhấn mạnh vào nội quán hoặc chân lý và giảm trừ nghi lễ đến mức độ phụ thuộc hoặc ngay cả chỉ còn là vai trò ẩn dụ. Mặt kia nhấn mạnh vào năng lực tụng đọc của chính nghi lễ, nơi đó thêm vào sự quán chiếu về cách hành trì những nghi lễ này. Cả hai cùng có mặt đồng thời trong nhau, và cùng tạo dựng nên cái khung suy luận căn bản chung quanh đó những sự bàn cãi về cách thức hành trì tôn giáo đã từng được xếp đặt qua lịch sử Thiên Thai, bao gồm những đề tài quảng bác và gây xao động, như sự điều hành thể thức tôn giáo ‘thông thường’ hoặc những tranh biện với Tịnh Độ Tông và Thiền Tông. Thực vậy, sự nhấn mạnh trên hai cực chú giải là một trong những chất An-ti-mon (fertile antimonies) ‘phục vụ trong đường hướng rất khó khăn để duy trì truyền thống, nuôi dưỡng sự trưởng thành, và ngăn ngừa sự đóng kín hoặc chết ngạt.’(2)

Những vị trí chú giải khác nhau phát sinh đường hướng chết cứng giữa những khuôn thước khả dĩ có được hơn là một sự phát triển theo đường dọc thuộc chánh thống Thiên Thai. Dưới những hoàn cảnh như vậy, nhấn mạnh vào khía cạnh này thay vì khía cạnh kia hoặc thay thế một giải pháp thích đáng cho những sự gián đoạn có sẵn trong Maha Chỉ Quán- như khuynh hướng của một giới học giả nghiên cứu về Thiên Thai Tông- tức đã lướt qua sự đa dạng và phong phú của tác phẩm, và tệ hại hơn nữa, là đã làm sai lạc thực chất sống động của truyền thống Thiên Thai.

Hai đại phẩm trong Maha Chỉ Quán

Nói đến tác phẩm Maha Chỉ Quán như một toàn khối là con đường viên và đôn. Vì tác phẩm bắt đầu với sự ‘phát tâm cầu chứng ngộ viên mãn’ và lòng mong mỏi đi suốt chặng đường này qua sự thành tựu Phật quả tối thượng. Luận về cách thức hành trì pháp môn viên đôn chỉ và quán, chính nó được nói đến trong hai phẩm chính trong tác phẩm là phẩm Đại Ý, được trình bày qua hình thức của bốn dạng tứ tam muội, và qua phương cách quy mô về hai mươi lăm phương tiện dẫn đầu và mười pháp và mười cảnh giới phân biệt trong đại phẩm 6 và 7. Giống như luận về ‘lược’ và ‘quảng’, tác phẩm Maha Chỉ Quán chính nó đưa ra một sự độc đáo ẩn chứa những chủ đề liên quan đến hai phần nói trên và hệ thống của hai phần này. (3) Như vậy, từ khi Maha Chỉ Quán bắt đầu lan rộng, đã có những cái nhìn về tứ tam muội và mười pháp như một cách thức tu tập hợp nhất.

Tuy nhiên, làm thế nào những đề mục và hệ thống này liên quan với nhau một cách chính xác, thì vẫn còn là một vấn đề. Phẩm nói về tứ tam muội trong chương Đại Ý chú trọng về hạnh sám hối và nghi thức thiền, được xếp đặt theo những động tác có ý nghĩa đơn giản. Đại phẩm 6 và 7 nói nhiều hơn về lý (hai mươi lăm phương tiện) hoặc về phản tỉnh (mười pháp phân biệt), và không nói gì đến thời gian, nơi chốn, và hoàn cảnh, nhất là về tình trạng nghi lễ. Thực vậy, ngoài những tham khảo riêng về mười pháp phân biệt trong chương 7 được áp dụng trong phần tứ thiền, không có chỗ nào MaHa Chỉ Quán nói chi tiết về sự tương quan giữa các hệ thống hoặc đề mục. (4) Như vậy, những nghi lễ phức tạp về tứ thiền và mười phép quán chiếu đứng ở chiều hướng tách rời, để cho hành giả tự xác định hạnh nguyện của mình.

Sự mơ hồ giữa hai pháp quán trong phẩm Đại Ý và hai đại phẩm 6 và 7 được nhắc lại và có chỗ nói rộng về mặt tứ thiền. Thí dụ, dưới tên tứ tam muội, phẩm Đại Ý đưa ra chi tiết về sáu phương thức thiền khác nhau. Ngoại trừ phẩm Tùy-Tự-Ý (Sui-tzu-i) (5), phần này bao quanh phần khác trong vòng hướng dẫn của nghi lễ. Bất cứ cách cấu kết chung giữa các điều trên như thế nào- như ‘lý quán’ hoặc ‘chỉ quán’- luôn ở trong lớp áo của những nghi thức đặc thù. Như vậy, qua phần phân

tích sau cùng, phẩm tính được tôn xưng trên nền tảng xác quyết của phong thái tôn giáo.

Ngoài ra có nhiều nghi thức rất mực quy cũ trong hệ thống chặt chẽ của bốn hình thức tứ thiên đưa ra sự có mặt của nguyên lý phổ quát có thể tức thời thăng hoa và đứng vào chỗ trước các nội dung nghi lễ. Thí dụ, tôn giả Trí Khải, khi mở đầu phần tứ tam muội, đã nói: ‘Bốn oai nghi là căn bản [quán chiếu] khách quan. Trong phép quán tâm (kuan-hsin), hành giả ở tại nền tảng này để hàng phục và sửa đổi vọng tâm.’ (6) Làm như vậy, hành giả thành tựu oai nghi và quay sự quán chiếu vào bên trong như hai nguyên tố thiết yếu hài hòa xuyên qua từng nghi thức thiên khác nhau. Chỗ cùng cực này nhắc đến hai nguyên tố khác mà Trí Khải rất thường dùng để cải tổ đường lối tu tập: ‘sự’ (shih) hoặc ‘phương pháp’ (fang-fa) và ‘ứng dụng chỉ quán vào tâm’ (i chih-kuan) hoặc lý quán (li-kuan) (7).

Qua phương thức mô tả đơn thuần này, chúng ta có thể tìm thấy một sự hợp lý không những để nối liền những nghi thức tứ thiên với nhau mà còn với hệ thống trừu tượng trong hai phẩm 6 và 7. Tuy nhiên, trong bản tính rất phổ quát này, cặp ‘sự và lý quán’ cũng ngăn ngừa khuynh hướng chiết giảm mỗi đe dọa làm lu mờ những đường nét đặc thù thuộc tôn giáo. Như một bước ngăn từ ‘chúng loại’ đến ‘thể tính’ - tức cái nhìn của tứ thiên, khiến những dáng vẻ đặc biệt của các nghi thức tôn giáo chỉ còn là vai trò thuần túy biểu tượng, và chủ trương rằng phép quán tâm phổ quát áp dụng trong tất cả các oai nghi thông thường như đi đứng, nằm ngồi. Thực vậy, sự khả dĩ này được tuyên thuyết một cách đặc biệt khi hành giả ghi nhận đường song đôi giữa cặp ‘sự và lý’ mà tôn giả Trí Khải thường dùng với cái nhìn về những hành trì đưa ra trong ‘Tùy Tự Ý tam muội’, là pháp môn được thực tập ở tứ thiên, không thích hợp trong các pháp môn đặt nặng về nghi thức.

‘Sui-tzu-i’ hoặc ‘Tùy Tự Ý’ nương gá vào một hình thức tự do tiến về những lối tu tập nơi tất cả những mô dạng của trần (ch'en) hoặc cảnh (ching) hoặc sự (shih)-chánh cũng như tà- đều đưa ra một nền tảng rõ ràng bình đẳng giữa quán tâm và chứng ngộ thiên. (8). Vì bao gồm trong tất cả các oai nghi đi cũng như ngồi (9), Trí Khải xếp vào bậc thiên thứ tư trong tứ thiên- ‘phi hành phi tọa’, nhưng trong cái nhìn vô phân biệt của thân, khẩu và ý, ‘tùy tự ý’ hòa hợp với các phương pháp theo nghi thức và không theo nghi thức. Sự đánh đố cái rất ưu tiên mà trên đó hệ thống quy hướng về nghi thức tứ thiên như một toàn thể đã dựa vào, đặt pháp môn ‘tùy tự ý’ vào chỗ đứng độc lập và đưa một áp lực vào đường lối của Thiên Thai Tông sâu hơn là một sự khác biệt trong cái nhìn phân loại hoặc diễn tả. (10) Nếu hành giả có thể vào được chỗ tương đồng giữa pháp môn Tùy Tự Ý với cặp ‘sự’ và ‘quán tâm’ thì sẽ vào được toàn bộ tứ thiên một cách dễ dàng dưới sự bảo hộ của pháp môn này.

Sự trừu tượng trong Maha Chi Quán phát sinh những khác biệt và xung đột trong truyền thống Thiên Thai rất sớm trong lịch sử tông phái. Các tác phẩm của Chan-jan (Trạm Nhiên) và các đề tài thời Trung Đường đưa ra những chuỗi vị trí khác biệt trong Maha Chi Quán và đường lối tu tập của Thiên Thai Tông. Có những người (như nhóm Sơn Ngoại đời Tống) chủ trương không cần nghi thức để quán chiếu tâm niệm với pháp môn ‘Tùy Tự Ý’ và xem nhẹ truyền thống nghi lễ thuộc tứ thiền chỉ như biểu tượng tôn giáo hoặc một hệ giáo thiên (apologetic). Những người khác đứng vào chỗ đối lập, chọn con đường nhấn mạnh vào nghi thức đặc biệt như Pháp Hoa hoặc Bát Chu tam muội (Pratyutpanna) trên cái nhìn tổng quát về quán chiếu do pháp môn ‘Tùy Tự Ý’ đề ra với bốn oai nghi và mười pháp. Còn có những người chọn thái độ bác bỏ toàn bộ tác phẩm MaHa Chi Quán để đến trực tiếp với chỉ quán qua phương pháp truyền đạt ‘vô ngôn’ của Thiên Tông.

Chan-jan (Trạm Nhiên) đã dày công gìn giữ hệ thống giá trị của tác phẩm Maha Chi Quán (và cái thấy toàn diện của Trí Khải về chữ hành trong Phật giáo) bằng cách xem những khác biệt nội tại chỉ là những vấn đề thời cơ thay vì là những vấn đề quan trọng. Phân tích những khái niệm quen thuộc về ‘hiệp’ và ‘quảng’, Chan-jan muốn nhấn mạnh rằng mục tứ thiền trong chương Đại Ý là hiệp khi nhìn về những chi tiết trong phép quán tâm, nhưng lại là quảng khi đối với những nghi thức hoạt dụng. Ngược lại, chương 6 và 7 là hiệp khi nhìn về những nghi lễ thuộc sự, và là quảng đối với phép quán tâm. Vì vậy, hai đề mục trong tác phẩm MaHa Chi Quán có ý nghĩa diễn đạt chỉ một hệ thống hợp nhất về hành dưới hai phối cảnh riêng biệt. (11)

Trong nhiều mặt, tuy nhiên, chiến lược của Chan-jan là một sự khéo léo hơn là một giải pháp hiển nhiên. Không những tôn giả không nói rõ chỗ đứng hợp lý quản thủ những phối cảnh khác biệt này như những thể thức đơn thuần của tập tục, mà tôn giả còn để lại những chi tiết không được giải thích rõ ràng về sự hỗ tương của chúng trong phần nói về sự cử hành những nghi thức này. Vì vậy, thay vì giải quyết vấn đề, sự cương quyết của Chan-jan về tác phẩm gần như độc nhất vô nhị Maha Chi Quán và về cái thấy của Trí Khải Đại Sư về chữ hành trong lãnh vực tôn giáo, có hiệu quả trái ngược khi mang ra thêm những sự khác thường để suy gẫm. Kết quả là tất cả hợp lại thành vấn đề nằm trong huyết mạch Thiên Thai Tông trong nhiều thế kỷ sau.

Như các bậc tiền bối Thiên Thai Tông, những học giả đương thời cũng cảm thấy bất an với những chỗ còn dở dang của Maha Chi Quán. Vì vậy, quanh những chỗ còn nghi ngờ của tứ thiền và mười pháp quán phát triển một trong các quan hệ nền tảng về cái học Thiên Thai Tông, mỗi lưu tâm hiển lộ nỗ lực ‘phục hồi’ cái thấy nguyên thủy về pháp tu viên đốn của tôn giả Trí Khải từ những bản văn dở dang

của chính tôn giả và từ những sự chấp vá về sau của tông phái. (12) Như thường lệ, những phần căn bản của Maha Chi Quán gọi sự chú ý trước tiên, quan niệm rằng những nguyên tắc phân loại năm phần chủ yếu trong cái nhìn của Trí Khải về chữ hành trong tôn giáo hơn là mục tiêu sử hoặc những đặc thù của cách thức cử hành nghi lễ. Sự chọn lựa hệ thống chú giải từ vòng nghi thức lễ bái bên ngoài, đến những kết quả trong lối trình bày phương pháp hành trì của Thiên Thai Tông, nghiêng về ngôn từ và hình ảnh chiết giảm của Sui-tzu-i.

Thí dụ, ghi chú những điểm tương tự giữa pháp môn Tùy Tự Ý và cách phân loại của Trí Khải trong đề mục nói về tứ thiền trong đại phẩm 6 và 7 tác phẩm Maha Chi Quán, Sekuguchi Shindai và Ando Toshio cùng đi đến kết luận rằng toàn bộ pháp môn hành trì của Trí Khải tóm tắt vào hai hình thức đơn giản là: quán tâm trong thế ngồi kiết già và quán tâm ‘trong tất cả mọi oai nghi’ như pháp môn tùy niệm. (13) Gần đây, Ikeda Rosan lập lại đề tài này, thêm vào một khúc quanh mở hồ rằng học thuyết của tôn giả Trí Khải về tứ thiền ‘giảm thiểu tất cả những phân biệt về giá trị hoặc sự ưu tiên trong bốn oai nghi’ và chủ trương một lối nhìn đơn thuần rằng: ‘ngay nơi tất cả những sinh hoạt trong đời sống hằng ngày là nền tảng tu hành đầu tiên’(14).

Ngoài phần giáo lý đương nhiên trong văn bản phẩm Đại Ý, những học giả này rất ít đề cập đến truyền thống tôn giáo đặc thù và những áng văn chương nói riêng về nghi thức tứ thiền, càng ít nói rõ ràng đến ý nghĩa này. Khi có những sự tham khảo như trên, khiến âm vang trên nhiều đề mục mất chỗ đứng. Nội dung nghi lễ thì thường có đặc tính ‘nghi thức’, ‘lễ nghi câu nệ’, ‘bộ điệu’, hoặc nhiều lắm là ‘phương tiện tiên quyết’ trong đó phương pháp ‘quán chiếu ngược vào bên trong’ được áp dụng. (15) Như vậy, ‘nội quán’ đưa ra một năng lực ‘đầy sức sống’ hoặc ‘hiệu lực chứng ngộ’, bởi vì các hình thức nghi lễ được nhìn chỉ như những động lực bên ngoài với rất ít giá trị thực sự thuộc tâm linh. Sự phân định này cũng là tìm con đường lượng giá trị các văn bản Thiên Thai Tông, những tác phẩm xiển dương những yếu tố thuộc nghi lễ truyền thống (như tác phẩm ‘Fa-hua san-mei ch’an i’ (Pháp Hoa tam muội sám nghi) hoặc ‘Tzu-ti ch’an men’ (Thứ đệ Thiền môn) của tôn giả Trí Khải, thì thường bị bỏ qua như một sự nhượng bộ đương nhiên đối với sự không thích nghi hoặc dấu vết của giai đoạn chưa thực ‘chứng’ trong đạo nghiệp của Trí Khải. Như vậy, qua những thí dụ đáng kể về tư tưởng, những bài giảng của Trí Khải về tác phẩm Maha Chi Quán (được trình bày riêng như sự chinh phục của hệ thống trên phi hệ thống, hợp lý trên phi lý, đốn trên tiệm, thanh tịnh quán trên các khuôn thước hình thức lễ nghi, chủ trương trực nghiệm của người Trung Hoa thay vì trường phái học giả của người Ấn) thêm một lần nữa xác định về đạo nghiệp của tôn giả Trí Khải và sự ‘chín muồi’ nhuộm sắc truyền thống Phật giáo (16).

Với tất cả những phân tích rất ráo, có khi, đầy hiểu biết mà Sekiguchi và những người khác đã vào được từ hệ thống của Trí Khải, có hai vấn đề thách thức những luận đề về sự hành trì theo Thiên Thai Tông đã đi quá sức. Thứ nhất (và chắc chắn là vấn đề trầm trọng) là vấn đề thuần về biến cố lịch sử. Ngược lại với hình ảnh được chấp nhận là ‘hợp lý’ về cách thức tu tập tin rằng đã tìm thấy trong Thiên Thai Tông vào sơ thời- như thuần về lý quán- những tài liệu lịch sử cho thấy rằng các nghi thức thuộc tứ thiền (trong tất cả uy nghi của nó) đã thực sự là nền tảng tiên quyết của người sống đời đạo hạnh Thiên Thai Tông. Thực vậy, không những đây là trung điểm giáo pháp của đạo tràng Thiên Thai trong thời điểm xuất hiện, mà còn liên tục phát triển và đơm hoa kết trái hơn ngàn năm sau. (17) Điểm này cũng được các tư liệu nhấn mạnh- là chỗ tách rời phân chính của phẩm Đại Ý trong tác phẩm Maha Chi Quán- đếm không dưới mười phần hướng dẫn nghi thức tứ thiền qua các tác phẩm của các tôn giả Tuệ Tư, Trí Khải, và làm liên tục xuất hiện nhiều áng văn chương về đề tài thuộc truyền thống Thiên Thai vào đời nhà Minh (18). Nói một cách giản dị, chiều kích của nghi thức tứ thiền không dễ gì gạt bỏ.

Vấn đề thứ hai liên quan đến nền tảng của những đề mục rời rạc mà chúng tôi cũng như các học giả hiện thời đưa ra khi thâm cứu về chữ hành của Thiên Thai Tông. Chính Sekiguchi Shindai đã thừa kế rất nhiều sự nghiệp trí thức với tiêu chuẩn truyền thống Phật giáo Nhật Bản bao quanh và thành tựu một cách sâu đậm nền tảng truyền thống tôn giáo Tokugawa và Meiji vào cuối thời kỳ canh tân và phục hưng. Không khác với D.T. Suzuki, học giả nổi tiếng về Thiên Tông và những thâm cứu liên hệ tại Nhật Bản và Tây phương, Sekiguchi đạt được tiếng tăm trong lãnh vực Phật học khi cố gắng dùng giáo pháp Thiên Thai Tông như truyền thống ‘cập nhật’ và ‘chứng ngộ’ trong sáng với những nét trang nghiêm từ văn hóa và đạo tràng thời ‘Trung Cổ’(19). Sekiguchi không ngần ngại đưa ra chương trình nghi lễ này trong những tác phẩm nói về cách phân loại giáo pháp của Thiên Thai (p’an chia), là nơi mà chính Sekiguchi cố gắng làm giảm vẻ huyền thoại, và canh tân một truyền thống ‘đã mất tất cả những vang bóng một thời giữa tầng lớp trí thức về Phật học hiện đại, và vì vậy [đã mất] uy tín dẫn đường thế giới Phật giáo.’(20) Nhưng không cần phải nhảy vọt để thấy được sự giảm thiểu những nghi thức lễ bái của Sekiguchi như hành động từ một mong muốn phù hợp với việc mang Thiên Thai Tông ra khỏi cái quá khứ rối rắm ‘Trung cổ’ hoặc ‘Tiền Cải Cách’, đặc biệt khi đưa ra ánh sáng mối quan tâm của tác giả trong việc lấy lại chỗ đứng của nền văn hóa zazen (là cái Sekiguchi nói đến như ‘một công hiến đặc biệt vào nền tảng Phật giáo cũng như tư tưởng Đông Á) đối với truyền thống Thiên Thai. (21)

Điểm này cho thấy rằng sự chia hai tập tục Thiên Thai của Sekiguchi sau cùng có thể được đặt trước ngưỡng cửa truyền thống ‘Hậu Cải Cách’ của phương Tây (22).

Không nghi ngờ rằng đây là một phần của vấn đề. Cùng lúc, chúng ta cũng không nên quên rằng chính truyền thống Phật Giáo Đông Á Châu cũng đã phô diễn một số suy luận đối nghịch tinh tế cùng tánh chất, gồm có những suy luận thông thái đối với những giáo nghĩa thông thường hoặc bình dân, lý quán đối với sự quán, tư tưởng đối với thực hành, Thiên Tông đối với Tịnh Độ Tông, Đốn đối với Tiệm, trực chỉ đối với phương tiện (23). Về điều này, ‘những sự bất đồng ý kiến’ của Sekiguchi đối với tập tục Thiên Thai Tông không những rất đáng tin cậy trong chính tác phẩm Maha Chỉ Quán mà còn thực sự có được sự tương đương với những tranh luận trong giai đoạn lịch sử vào đời Tống (960-1279) về đề tài thiền định và nghi lễ của Thiên Thai Tông- thuộc nhóm ‘Sơn Ngoại’. Vì vậy, không kể những âm vang nghiêm túc với truyền thống phê bình Tây phương vừa vào đất Phù Tang, những luận đề của Sekiguchi về Maha Chỉ Quán cũng đứng vững trong gia sản tinh thần của các bậc tiền bối Thiên Thai Tông.

Vậy thì, việc khảo cứu của chúng tôi đưa ra lối hiểu của riêng chúng tôi về chữ hành trong lãnh vực tôn giáo đồng thời cố gắng làm sáng tỏ những thêm thắt phức tạp từ những bản nguyện tác xuất hiện trong Phật giáo Trung Hoa. Trong những trang sau, chúng tôi sẽ đi vào những khảo sát căn bản về cách thức pha trộn giữa nghi lễ và quán chiếu trong truyền thống Thiên Thai, nghiên cứu những đường lối, những vai trò lịch sử, và rút ra những nhận định tổng quát mà những khám phá này có thể có được với khuôn thước thù thắng trong sự nghiên cứu về Phật giáo Trung Hoa.

Nghi Thức và Tuệ Quán

Phần diễn tả sơ lược về tứ thiền trong tác phẩm MaHa Chỉ Quán và Quán Tâm Luận Sớ của Quán Đảnh (Kuan Ting) được đọc tụng thường xuyên qua những bản hướng dẫn nghi thức riêng biệt do các tôn giả Tuệ Tư và Trí Khải biên soạn, đưa ra hai điểm. Hoặc là Trí Khải đã muốn những tư liệu này được sử dụng cùng lúc, đặc biệt tất cả các phần suy cứu chính về tứ thiền và hệ thống quán chiếu trong Maha Chỉ Quán- hoặc chúng ta nói về Trạm Nhiên (Chan-jan) và những khuôn mặt nổi tiếng vào đời Tống như Tri Lễ (Chih-li), hoặc Ngẫu Ích Trí Húc (Ou-I Chih-hsu, 1599-1655) đời nhà Minh, là người tự mang lấy sứ mạng phục hồi Thiên Thai Tông - đã mang những bằng chỉ đường này vào các thánh đường của họ. Mặc dù đã bị các học giả hiện đại bỏ sót trầm trọng, sự đan kết này ám chỉ rằng bất cứ nỗ lực nào vẽ ra được lẫn mức của vấn đề nghi lễ và quán chiếu theo Thiên Thai Tông cần phải nhìn bên trên bức thành trì Maha Chỉ Quán và bước vào tận bờ mé của văn mạch. Chúng ta hãy đi sâu thêm chút nữa vào phần căn bản của các nghi thức và văn ngôn được dùng trong cả hai bản văn của các tôn giả Tuệ Tư và Trí Khải là những tác phẩm từ bàn tay con người viết ra như Maha Chỉ Quán và Quán Tâm Luận Sớ của Kuan Ting (Quán Đảnh).

Sơ lược về những nghi thức thiền trong các bản được trình bày như những phương pháp thực hành đầy đủ, mỗi mỗi đều rút ra từ những bản kinh gốc một biểu tượng của vũ trụ đặc thù, là cái quay sang đưa ra những dấu ấn độc đáo vào hình tượng của nghi thức cũng như những kỳ vọng cứu thế. Ở mức độ căn bản nhất, sự tự trị này đưa vào một chương trình quy mô thuộc biểu tượng và oai nghi, được chấp nhận và gần như đủ thẩm quyền thay thế hoặc phát triển. Không thể so lường được, thí dụ, đối với những người có ý định dùng Bát Chu tam muội (pratyutpanna samadhi) để thay thế ảnh tượng Đức Phật A Di Đà với kinh Pháp Hoa, thay thế chu kỳ 21 ngày với chu kỳ 90 ngày, hoặc chọn phương pháp thiền tọa thay vì thiền hành. Với những chọn lựa như vậy, nếu được thi hành không cân nhắc- ít nhất sẽ tạo ra những xung đột trên nền tảng của nghi lễ. Ngoài nghi thức thờ phượng riêng biệt, các nghi thức tứ thiền khác rõ ràng đưa ra hình thức và diễn tiến chung về buổi lễ, là cái liên quan đến những nguyên tắc căn bản về cách thức lễ bái, hiệu quả, và sự phổ độ vượt trên giới hạn từ các hình thức cúng bái trực tiếp.

Một cách thực tiễn mỗi buổi lễ đều bắt đầu với nghi lễ tôn nghiêm đạo tràng và cung thỉnh chư thiên. Không khí trang nghiêm này kéo dài suốt buổi lễ, thường là giới hạn những giao tiếp với bên ngoài và ăn uống đúng thời, cũng như qua các nghi thức tắm gội và thay đổi cà sa khi vào ra đạo tràng. Chính ngày cử hành lễ được xếp đặt thuận theo các chu kỳ tế lễ và thêm phần đọc tụng hoặc thiền định. Một cách điển hình, có sáu thời, chia ra đều đặn cả ngày và đêm. Phương pháp hành lễ đặc biệt- thường là lễ Phật, sám hối- mỗi buổi lễ đều khác nhau nhưng tựu chung gồm các việc như sau: (1) dâng hương và xung tán tam bảo, (2) kính lễ bằng cách bái lạy và xung tán hồng danh, (3) sám hối, (4) hồi hướng, (5) phát nguyện, (6) tam quy y (24). Trong các nghi thức Thiên Thai Tông quy định (25) hai yếu tố khác về sự khuyến thỉnh chư Phật ở lại đời và tùy hỷ công đức được đặt giữa nghi lễ sám hối và hồi hướng cùng với phát nguyện. Cả năm nghi thức (sám hối, khuyến thỉnh, tùy hỷ, hồi hướng, và phát nguyện) đều được tín đồ Thiên Thai Tông gọi là ‘ngũ hồi’ (wu hui).

Các nghiên cứu nghiêm túc về những thay đổi thuộc nghi thức lễ bái trong Phật giáo Trung Hoa cùng với Thiên Thai Tông sơ thời đưa ra các hệ thống danh tự và cách bố cục tìm thấy trong chính những văn bản của tôn giả Trí Khải không những độc đáo mà còn phản ảnh sâu rộng truyền thống tế lễ phát triển khắp nơi trên đất Trung Quốc vào thời Trung Cổ. Truyền thống này, đôi qua truy nguyên những tập tục (và trong các bản kinh đặc biệt) của nghi lễ {pujā} Đại Thừa cổ điển ở Ấn Độ được giới thiệu vào Trung Hoa đầu thế kỷ thứ năm (26). Những chứng cứ như trên cho thấy rằng nghi thức tứ thiền thuộc Thiên Thai Tông đưa ra những quy tắc uyển chuyển tùy theo những thời khóa khác nhau, chi tiết về khóa lễ không thấy nói đến trong các bản kinh văn. Cũng vậy, có một bảng chỉ dẫn khi thay đổi chương trình

và quy tắc hành lễ ngoài nội quy, thường quyết định ý nghĩa và nơi chốn hành lễ một cách tùy nghi.

Giới học giả nghiên cứu về nghi lễ đã từ lâu ghi nhận sự khác biệt theo dáng vẻ, ngôn từ khi hành lễ. Mặc dù chủ đề thay đổi, luôn có sự nhất trí trong những động tác căn bản. Những cái thường được giữ là: nghi thức hoặc kiểu mẫu (ẩn ý, tương tự, đặc biệt y theo tập tục), thời hiệu không thay đổi (phối hợp, chi tiết), và mang một hương vị tu hành tương quan với thánh vị (được hiểu hoặc là có dáng vẻ tôn nghiêm, lễ độ với ‘chư thánh’. (27)

Những phẩm chất này mô tả các đặc tính của tứ thiền. Thực vậy, tứ thiền thì rất chú trọng đến hình thái; hình thái đó thực không thể đổi chác và chỉ thay đổi trong những giới hạn cố định; và tăng đoàn không dùng mong cầu mở ra được mối tương quan giữa hành giả và chư Phật. Tuy nhiên, có một điều cần được xem lại- đó là dáng vẻ (của người tụng đọc) và lời kinh phải cực kỳ dung hợp. Với chữ ‘dung hợp’ tôi không chỉ định nghĩa là phẩm chất hành lễ không thể lỗi thôi hoặc nghiêm chỉnh- được làm trong một cách thức nhất định chỉ vì cách thức phải là như vậy- nhưng với một ý nghĩa rằng năng lực cầu nguyện tự phát sinh và làm mạnh thêm sự nghiêm túc này.

J. S. Tambiah, dùng những khái niệm phát triển qua thuyết ngôn hành (speech-act), ghi lại các đặc tính nặng về ‘phô diễn’ qua văn ngôn và thực hành- ‘phô diễn’ với nghĩa rằng lời cầu nguyện {chính nó} là ‘hành động trong hành động’ hoặc ‘sự phô diễn {chính nó} nhận thực được hiệu quả phô diễn’ (28). Như vậy, sự tiên quyết của năng lực cầu nguyện chú mục vào nội dung và nghi lễ. Sự kiện này không những chỉ cho sự dựa vào kinh văn và nghi thức cố cựu, nhưng cũng đưa ra sự hòa tan tuyệt diệu vì hoặc có kết quả hoặc không có kết quả, lợi ích hoặc hư hoại, đều được tin rằng tùy thuộc vào sức chú tâm vào lời kinh.

Chúng ta không phải tìm những thí dụ đâu xa về sự dung hợp giữa các hình thức nghi lễ và tứ thiền. Nghệ thuật dâng hương và cầu nguyện- cực kỳ nhuần nhuyễn, cực kỳ theo nghi thức- khuyến thỉnh chư Phật và chư Bồ tát hiện diện trong đạo tràng. Sám hối hoặc ‘xưng tội’ trước hình tượng Phật và Bồ tát cầu được ân xá tội lỗi và vượt qua trở ngại. Phát nguyện và hồi hướng thực sự theo cùng lời nguyện như một năng lực sống động đi vào dòng tâm, đưa đến lợi ích đến từ hành giả và tha nhân. Như vậy, qua ẩn dụ, ngay nơi nghi thức và quy tắc hành lễ đã mang theo sức mạnh thành tựu Phật đạo và sự cảm ứng chư Phật. Cùng lúc, tuy nhiên, cũng có một năng lực trái ngược đáng ngại khi không giữ đúng nghi thức và thiếu sự nghiêm chỉnh khi hành lễ. Thí dụ, trong ‘Feng-teng san-mei hsing-fa’ (Phương đăng tam muội hành pháp) là tập sách chi tiết nhất của Trí Khải về Phương Đăng

tam muội- ghi chú ở sau phần luận khá dài về phương thức gội rửa và tẩy uế : ‘nếu hành giả không giữ được phẩm tính thanh tịnh, hành giả sẽ không tương ứng được với pháp (ju-fa). Sự tu tập không những chẳng được lợi ích gì mà còn tạo ra tội lỗi nữa.’(29)

Biểu tượng linh động nhất của năng lực cầu nguyện thuộc tứ thiên tìm thấy trong sự dung nạp của Trí Khải toàn bộ luận về tiên tri, tế tự và luân lý- tức khái niệm về cảm ứng hoặc cơ cảm và đáp ứng có từ lâu xưa ở Trung Hoa. Cảm Ứng trước tiên được nói đến như một khái niệm đặc thù về Âm Dương / ngũ hành theo các nhà vũ trụ luận và lý thuyết gia đời Hán. Về sau khái niệm này đóng một vai trò quan trọng trong Huyền Học (hsuan-hsueh) về bản tánh của thánh hiền và động năng tương quan đạo đức trong suốt thế kỷ thứ ba và thế kỷ thứ tư. Qua những điều này, khái niệm trên trở thành yếu tố văn hóa căn bản và là tấm vải tư tưởng mà trên đó giáo pháp Phật đã được thêu dệt.

Hai chữ Cảm Ứng liên quan đến một loạt đề mục đã được chọn lựa trong các khảo cứu về Phật học trong thế kỷ thứ năm và thứ sáu. Phần chính của những bản văn này nói về thuyết nghiệp báo (30), ‘tam thân’ và năng lực thị hiện của chư Phật (31), cùng những vấn đề liên quan chung quanh thuyết ‘p’an chiaio’ hoặc ‘phân định giáo pháp’- của những cấu trúc bên cạnh các phương tiện thiện xảo của Thế Tôn khế hợp Phật pháp tùy theo hoàn cảnh và căn tánh thính chúng. (32) Ngoài sự nối kết vào những đề tài thấy được là khẩn thiết, chính Cảm Ứng tự giữ vững như một khái niệm kiên cố. Không có quá nhiều luận đề dành riêng cho đề tài này (33).

Tuy nhiên, một ngoại lệ lớn tìm thấy trong những bản kinh văn loại hoàn toàn khác- tức rất nhiều ‘truyện kể về phép lạ ứng hiện’ (ying yen chi) xảy ra trong các giai đoạn Nam Bắc Triều và Sơ Đường. Những mẫu truyện này gồm các chứng tích tiểu sử và giai thoại tương tự về năng lực cứu giúp theo những đề tài quanh chư Phật, chư Bồ tát, kinh điển, thánh địa, thánh tích hoặc ảnh tượng (34). Tuy nhiên, qua những loại chủ đề như tự thuật, cảm ứng như đạo giao giữa tín đồ và đối tượng sùng bái- có cái dụng nối kết. Trái với những ý nghĩa ẩn tàng trong giáo lý, trọng tâm của khái niệm cảm Ứng hiện lộ sự tương giao cùng khắp và thâm sâu về tế tự và tín ngưỡng với thế giới thực tiễn.

Trí Khải sử dụng hai chữ Cảm Ứng rất gần gũi với tinh thần đương thời. Khái niệm này được lập luận một cách rất có hệ thống trong hai nơi là tác phẩm Pháp Hoa Huyền Nghĩa và trong đề mục Bodhicitta (Bồ đề tâm) thuộc phẩm Đại Ý tác phẩm Maha Chi Quán (35)- và thường được đề cập trong hầu hết những luận đề nói về tứ thiên. Trong tất cả những bản văn này, ‘Cảm’ (Kan) mang ý nghĩa trao

truyền quen thuộc như ‘kích thích’, ‘thúc giục’ hoặc ‘thực hiện’ và những chữ tương tự. ‘ŨŨng’(Ying) mang ý nghĩa tương hợp ‘đáp ứng’ hoặc ‘hiển lộ’. Với những nghĩa này, các bản thời Trung Cổ thêm vào một danh từ thứ ba- là chữ Cơ (Chi). Giới văn học đời nhà Hán cho rằng sự hiện hữu của những âm vang (lei) trong trời đất xác định sự khả hữu tương quan của hỏi và đáp giữa các đối tượng và tác ý khác nhau. ‘Cơ’ mô tả yếu tố chính trong một thứ lớp liên hệ, là cái, khi đầy khởi, sẽ kích động sự đáp ứng. Vì vậy, có thể làm thành ‘ào ạt’ hoặc trừu tượng hơn, như ‘sự rung động’ hoặc ‘cảm nhận’. Trong các bản kinh văn, chữ Cơ không có sự tương quan hỗ tương như Cảm ŨŨng và ngũ lực. Hai tác phẩm Maha Chi Quán và Pháp Hoa Huyền Nghĩa làm bình đẳng khái niệm Cơ cũng như song đôi với chữ Duyên (Yuan) (hoàn cảnh đưa đến hoặc điều kiện)- là danh từ được Phật giáo Trung Hoa chính thức mượn từ chữ Phạn ‘hetu-pratyaya’ hoặc ‘pratīyasamutpāda’ (36). Chữ Cơ vì vậy được dùng để diễn đạt mặt nhân và duyên dụng lập hoặc tác động như ‘cảm nhận’ đầy đủ bên cạnh sự hồi âm của hỏi và đáp (Cảm và Ũng).

Ngôn từ Cảm ŨŨng thì cùng khắp trong những văn bản của Trí Khải nói về tứ thiền. Dựa vào Cảm ŨŨng những cấu trúc nền tảng là ý niệm về mối tương quan đối thanh tương ứng giữa bậc thánh và người phàm. Ở đây, chúng ta tự tìm thấy chính mình trong một vũ trụ tương tự như cảnh giới của thần thoại. Bậc thánh trong buổi tế lễ được nói đến qua nhị thân hoặc tam thân Phật còn gọi là pháp thân và hóa thân. Tam Bảo- Pháp Thân vô tướng và cùng khắp, và ŨHóa Thân thị hiện. Pháp Thân, cảm sự kêu cầu của chúng sinh (trong trường hợp này qua sự tế lễ), đáp ứng qua phương tiện thích nghi.

Trọng tâm của hình thức cầu nguyện này đối với tứ thiền được trình bày rõ ràng trong những chỉ dẫn về phép quán tưởng đi cùng những phần chính trong buổi lễ. Khởi sự là dâng hương, cầu nguyện, đánh lễ và sám hối đều đòi hỏi sự hướng tâm về bậc thánh, ngầm hiểu rằng hành động này- theo với dáng điệu- sẽ không khác ‘đối diện’ với bậc thánh. Thí dụ, trong ‘Pháp Hoa Tam Muội Sám Pháp’ đưa ra những chỉ dẫn về cách nghinh tiếp chư Phật, Thánh: ‘Trong nghi lễ nghinh tiếp chư Phật, hành giả phải dâng tâm thanh tịnh quán tưởng đến từng vị Phật. Pháp Thân của vị Phật này hội nhập cùng khắp, như hư không. Nhưng trong khi đáp ứng với chúng sinh, Pháp Thân thị hiện thành tướng, và như vậy, nhận sự cung nghinh rõ ràng ngay trước mắt hành giả’ (37). Trong sự thị hiện thích ứng của bậc thánh, hành giả sám hối lỗi lầm của mình, cầu nguyện sự minh tâm, và phát nguyện đạt đến mục tiêu tối thượng Bồ đề. Qua thứ tự này với lực tinh vẹn hành giả chan hòa trong Phật lực, và được mục đích sám hối. Như vậy, toàn thể nghi thức của buổi lễ không chỉ mong cầu vào sự ‘mặt đối mặt’ với bậc thánh, nhưng tất cả khái niệm của buổi lễ và sự cúng dường tâm linh cũng gắn liền với ẩn dụ này (38).

Rất nhiều hình ảnh này, dĩ nhiên, được rút ra từ các kinh điển Đại thừa, nơi mà ‘đổi mặt’ sám hối và thệ nguyện trước chư Phật được nói đến trong những truyện kể về những gặp gỡ ý nghĩa trên Đại thừa đạo- như đi vào Bồ tát hạnh bất thối chuyển (avaivartya) hoặc nhận thọ ký (vyakarana) thành Phật vị lai (39). Chính những cách thức lễ bái do Trí Khải viết ra từ các khuôn mẫu nghi lễ này, tạo thành một cơ cấu nền tảng từ đó quy chế tôn giáo hòa hợp với biểu tượng. Như một trường hợp đã nói, văn bản về tứ thiên điển hình hỗ trợ cho mục tiêu thiền định làm tròn đầy Bồ tát đạo đối với những tội lỗi chướng ngại. Bồ tát đạo, trở lại, còn tùy khả năng lãnh hội, qua quán chiếu và sám hối, ‘mong cầu được chư Phật và chư Thánh chứng minh hoặc nhờ Phật lực phóng hào quang thanh tịnh tâm ngăn ngại’ (40). Như vậy, chướng ngại nhờ vào Phật lực được thanh tịnh hoặc chứng ngộ, và giữa các việc lễ bái, cầu nguyện, xưng tán, sám hối, và phát nguyện.

Nhưng, khi Trí Khải mạnh dạn đưa ra những hiệu quả thuộc sám pháp về tứ thiên trên nền tảng Cảm Ứng, tôn giả đã thấy gì là những nguyên tố thiết yếu dựng lập hoặc cống hiến vào Cơ, ‘nguyên nhân rung động’ hoặc ‘môi trường ảnh hưởng’ khơi nguồn cho {Cảm Ứng}? Ở đây, Trí Khải cũng không nói nhiều về đề tài này. Tuy nhiên, có thể thấy được ở nhiều nơi khác trong những tác phẩm của tôn giả. Trong phần nói về Phương Đăng Tam Muội (Vaipulya Samadhi), tôn giả đưa ra hai yếu tố chen vào nghi thức sám pháp. Trí Khải nói: ‘Chư Phật không nói lời hư dối’. ‘Chỉ khi nào hành giả không chí tâm (chih-hsin) hoặc không đủ nhân duyên (yuan pu-chu) thì không thể biết trước được kết quả’ (41).

Phân phân định đặc biệt này không xuất hiện ở những chỗ khác trong các tác phẩm về sám pháp của Trí Khải nhưng hai phần căn bản thì được nhắc lại trên hầu hết mỗi trang sách. Điều quan trọng của việc ‘y pháp’ (ju-fa) thường được Trí Khải nhấn mạnh, như cần phải đề phòng sự hờ hững, không chu toàn, hoặc cầu thả đối với nghi lễ. Thực sự, qua những điều này chúng ta có thể thấy rất minh bạch trọng tâm và năng lực của chính những hình thức lễ bái. Vị trí của nghi lễ là một chỗ đứng vững vàng, vì trước sự thị hiện của chư Phật. Vì đáng vẻ nghiêm túc là những phương tiện cần có từ đó hành giả vào được thực tướng Bồ Đề, sự sai lạc trong cách hành lễ không những khiến buổi lễ trở thành vô ích mà còn tạo thêm tội lỗi và chướng ngại.

Ý tưởng về các nghi thức sùng bái, quay lại, phối hợp vào sự quan trọng của yếu tố thứ hai được Trí Khải đề cập đến- đó là ‘sự quy tâm’ hoặc thái độ nghiêm túc. Khắp nơi trong các văn bản của Trí Khải, những từ ngữ ‘nghiêm trọng’, ‘chí thành’, và ‘nhất tâm kiên trì hoặc chí tâm’ được nhấn mạnh như nghi lễ tôn nghiêm, nghi thức được xem là thiếu sót nếu không đủ trang nghiêm. Trong nhiều mặt phát huy sự hòa hợp thân và tâm đi xa hơn về đặc tính nghiêm mật của tứ thiên, đặc biệt khi

tâm và thân cùng hòa nhịp. Cũng đường lối đó, khi chúng ta bắt đầu hỏi sự nhất tâm và tôn kính thực sự đưa đến điều gì, thì chiều kích tâm linh không biên giới đưa về mạch nguồn ‘quán tâm và lý đạo’. Thay vào những lối giải thích hoàn toàn mới bắt đầu mở ra những năng lực và kết quả sống động về tứ thiền.

Điểm sau cùng đưa chúng ta đến cách thứ hai Trí Khải nhìn về tứ thiền. Chính cách thứ hai này tự phân biệt qua chiều hướng không quá nâng cao giá trị và hiệu quả biểu lộ gắn liền vào hành động lễ bái, và thay vào đó nhấn mạnh vào trọng tâm của sự ‘quán chiếu’ xoay ngược vào bên trong. Về phương diện này vào cả hai mặt nghi lễ và sự giải thích về nghi lễ.

‘Quán chiếu’ xoay quanh nguồn triết lý trên đất Trung quốc từ lâu xưa đã đi vào Phật giáo- tức là sự phân biệt giữa Lý (li) và Sự (shih). Hai danh từ Lý Và Sự xuất hiện cùng khắp trong những bản văn của Trí Khải, về giáo thuyết cũng như lễ chế, và có lợi ích tiếp nối với lợi ích của hầu hết những nhà nghiên cứu Phật học khác, ngoài những khác biệt không đáng kể. Với Trí Khải, Sự (shih) chỉ cho ‘các pháp’ hoặc ‘sự kiện’ trong hiện hữu thông thường, như thường được kinh nghiệm và được hiểu. Tuy nhiên, nằm bên cạnh ý nghĩa biểu lộ của danh từ cái hiểu độc đáo của người học Phật về các pháp hoặc sự kiện như một ‘biên cố’ kết hợp- là sản phẩm tạm thời của duyên khởi (pratityasamutpada) hoặc hoạt dụng phức tạp của nhân duyên (hetu-pratyaya). Vì vậy, đó cũng là ‘hiện tượng’ và ‘thuộc về hiện tượng’, với ý nghĩa rằng nhãn hiệu ‘Sự’ được áp dụng cho bất cứ chứng nghiệm tức thời thực tại. Phối cảnh này được hiển lộ bởi Lý.

Chữ lý hoặc lý tánh như Trí Khải thường dùng- diễn tả chân lý nền tảng là yếu tính của ‘cảnh thuộc hiện tượng hoặc Sự’. Được diễn đạt tương tự với truyền thống Phật Giáo Ấn Độ, Lý trình bày chân lý tuyệt đối (paramàrthasatya) Không (sùnyata) hoặc như thị (tathatà) của tất cả hiện tượng duyên khởi. Tuy nhiên, chúng ta nên lưu ý rằng trong hệ thống phân loại về giáo lý Phật (p’an chiaio) của Trí Khải, không ít hơn bốn loại chân lý khác nhau được đưa ra, trong đó, hai chữ Lý và Sự được dùng vô phân biệt. Vì vậy, trong khi ý nghĩa của chữ Sự còn đứng yên (thuộc phạm vi kinh nghiệm), nghĩa xác định của chữ Lý và mối tương quan với Sự có thể thay đổi tùy thuộc vào văn mạch. Nên ghi nhớ điều này khi đến với cách dùng chữ Lý trong những bản văn về quán chiếu cũng như nghi lễ.

Trong phương thức về nghi lễ và thiền quán, Sự (shih) quy về ý nghĩa chặt hẹp hơn là ‘hiện tượng’, ‘tác động’ hoặc ‘biên cố’ tổng quát là những đề tài trong các luận của Trí Khải. Ở đây, Sự (shih) đặc biệt chỉ nghi thức lễ bái, được hiểu trong sự hài hòa với nội dung thuộc biểu tượng đặc biệt, cấu trúc nghiêm túc, và thứ lớp đặc thù. Tuy nhiên, sự thay đổi quan yếu nhất là sự thay thế nền tảng qua cái dụng của hai danh từ. Đi xa hơn vai trò diễn đạt mà chúng ta đã thấy được qua những học thuyết,

chính Lý và Sự trở thành yếu tố của nghi lễ. Điều này để nói rằng, chính lễ nghi được thực hiện theo hai mặt Lý và Sự. Như vậy, Lý và Sự cùng đưa đường.

Bộ cục này ẩn tàng trong hầu hết những tác phẩm của Trí Khải nói về tứ thiên. Tuy nhiên, tác phẩm nổi bật đối với số đông tác giả viết về Thiên Thai Tông là tác phẩm ‘Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi’ của Thiên Thai Trí Khải (42). Trong phần mở đầu tác phẩm, ‘nhất tâm kiên trì hoặc chuyên tâm’ đối với quy chế lễ bái và mục đích kiên cố của Pháp Hoa tam muội được xem là phần thiết yếu trong một nghi lễ đầy đủ. Rồi thì một nhận thức nghiêm túc về nhất tâm được giới thiệu trên căn bản Sự và trên căn bản Lý. Nhất tâm được mô tả như ‘giữ tâm tĩnh thức trong mọi thời, liên tục trụ ở thực tại, không phiêu lãng’. Như vậy, ‘khi hành giả kính lễ chư Phật, hành giả phải nhất tâm kính lễ chư Phật, không hề có bất cứ niệm nào khác; và cũng như vậy khi sám hối, đi nhiễu quanh, tụng đọc kinh điển, cũng như tọa thiền. Hành giả giữ vững nhất tâm trong tất cả những oai nghi này.’(43)

Con đường tiến về Lý chính nó có trong những nghi thức (Sự), nhưng ‘nhất tâm kiên trì’ thì được giải thích hoàn toàn khác. Trung tâm điểm từ nội dung và mục tiêu rõ ràng thuộc ‘hiện tượng hoạt dụng’ đến tiến trình nhận thức và hành động; và qua cách thức của Trung Quán, Sự (shih) được minh định ý nghĩa hiển lộ đặc thù và đồng nhất với bản thể Không hoặc Trung Đạo. Như bản văn đã nói: ‘Hành giả khởi nghĩ: {Bất cứ tôi làm gì vào lúc này... tôi đều biết rằng tâm phát sinh từ hành động thì tuyệt đối không phân cách (không hai) với bản tâm}. Sao như vậy? Khi hành giả hướng về chư Phật, niệm không sinh không diệt. Chỉ như thế, nên biết rằng bất cứ hoạt dụng nào thuộc thể giới hiện tượng (Sự), bản tâm không kinh nghiệm mây may sinh hoặc diệt. Quán chiếu như thế, hành giả hiểu được rằng tất cả đều chỉ là {một} tâm. Vì bản tâm {và cảnh} từ điểm đầu tiên luôn là một.’(44)

Điều quan trọng là ở đây Trí Khải không đơn giản tranh biện cho ‘nội tại’ (interiorization) của những truyền thống nghi lễ. Trái lại, con đường đến với ‘Lý’ thì rõ ràng là đồng nhất- qua những danh từ như ‘quán Tâm’ hoặc ‘quán Lý’- với phép quán tột cùng Không và sự phát triển trí tuệ viên diệu của Phật giáo. Dưới những vị trí này, mối tương quan giữa nghi thức lễ bái và thiền quán có ý nhắc nhở về cái dụng của sắc pháp (kasina) hoặc ảnh tượng chư Phật như một sở duyên (à lambana) phát triển phép Chỉ (samatha) và Quán (vipasyana).

Sự có mặt của Lý và Sự toàn diện từ các nghi thức đưa ra hai yếu tố đối với tứ thiên sánh với những lễ bái nghiêm túc đã nói trên. Phần thứ nhất là pháp môn Tùy Tự Ý (Sui-tzu-i) của Sự (hoặc hiện tượng) đối với truyền thống lễ nghi giảm thiểu cách thức cưỡng chế quá ư hỗn hợp của nghi thức bằng cách mô tả lại những điều này như những ‘hoạt dụng thuộc thể giới hiện tượng’. Sự thay thế đầy ý nghĩa

được giới thiệu bởi Lý đi xa hơn qua cách dung hợp nội dung rời rạc của nghi thức không khác với sự phân chia và ô nhiễm ảo huyền chính nó chịu trách nhiệm cho tất cả hiện hữu giả tạo. Như vậy, không những chính nghi thức trước tiên đã trở nên một sự luyện tập trong hư huyền (ngôn ngữ tế lễ và nội dung lý luận ràng buộc vào nghi thức hơn tất cả những nghi thức), nhưng mục tiêu giải thoát sau cùng không ngoài chính sự quán chiếu hoặc trực nghiệm nhắm vào sự thoát ly và tự do từ những tiêu đề của chính nghi thức.

Việc quán tưởng về chư Phật mô tả trong Bát Chu Tam Muội (Pratyutpanna samadhi) trình bày điếm này rất rõ ràng. Theo phương cách MaHa Chỉ Quán đưa ra, hình tướng của Phật A Di Đà được quán chiếu trong khi hành giả xưng tán hồng danh Phật và đi nhiễu quanh hương án. Trí Khải, dựa vào Kinh Bát Chu Tam Muội đưa ra ba yếu tố góp phần hiệu quả vào nghi lễ này: lợi ích đến từ sự xưng tụng của hành giả đối với quy ước và danh xưng trong buổi lễ, Phật lực hoặc sự gia trì của Phật A Di Đà, và năng lực thiền quán và trí tuệ của riêng hành giả. Ba lợi ích này hợp lại sẽ khiến hành giả diện kiến được tất cả chư Phật trong hiện đời (thí dụ như Bát Chu tam muội), qua đó hành giả tiếp nhận được Bồ Đề viên mãn và vào ngôi vị Bồ tát bất thối chuyển. Ngoài ra sự quán tưởng về chư Phật dựa vào nghi thức là sự luyện tập kỹ lưỡng đến chỗ ‘duy thức’ ở điếm đầu tiên. Đưa ra kinh Bát Chu tam muội, Trí Khải hướng dẫn hành giả cách phản tỉnh: {Từ nơi nào vị Phật mà tôi thấy trước mắt tôi đi đến? Không từ đâu. Vị Phật ấy không đến nơi đây, và tôi cũng không đi đến nơi nào khác để gặp Ngài. Bất cứ điều gì tôi nghĩ đến, tôi nhìn thấy. Chính tâm tôi đã tạo ra Phật. Chính tâm tôi thấy được cái tâm mà tâm đó thấy được tâm Phật ... Tâm có niệm là tâm ô nhiễm. Tâm vô niệm là Niết Bàn.}(45)

Sự giảm trừ các động cơ tôn giáo và ‘việc làm’ rõ ràng này đưa chúng ta đến yếu tố thứ hai: sự tách rời của nghi lễ đối với phương tiện trị liệu thuộc tâm lý, như vai trò đối nghịch với sự đặt đề nghiêm chỉnh. Qua phần nói về tứ thiền trong tác phẩm Maha Chỉ Quán, Trí Khải thường đưa ra phép ‘quán tâm’ hoặc ‘lý quán’ là yếu tố tiên khởi quan trọng chịu trách nhiệm cho sự thành tựu của các nghi thức thiền. Những sự nhấn mạnh như vậy cũng thấy trong các bản văn của tôn giả nói về tứ thiền (46). Qua cách so sánh, các hiện tượng thuộc truyền thống nghi lễ là những phương pháp giúp ích cho đạo (shih-hsiang chu-tao fang-fa). Như vậy, nghi thức trở thành phương tiện trị liệu mà vai trò chính là công dụng thuộc tâm lý đối với tâm quán và lý quán. Đà La Ni, sự tụng đọc lời kinh, tôn kính và sám hối trước chư Phật- những chất liệu chính của nghi thức tứ thiền- luôn được diễn tả trong thuyết về thiền quán của Thiên Thai Tông như ‘phương dược’(tui-chih) trừ những chướng ngại từ ma quỷ hoặc ác nghiệp. Các kết quả từ sự tôn kính, xưng tán, hồi hướng, và phát nguyện trước chư Phật chính là sự hội tụ những sức mạnh chân chính có khả năng vượt qua những ngăn ngại khó khăn nhất trong tâm (47). Thực vậy, đi vào

hầu hết những bản văn Trí Khải thuyết về thiền, chúng ta tìm thấy những quy ước tự nhiên, không viết thành lời, nơi càng nặng chướng ngại, hoặc ít sâu sắc, phần thực hành càng nghiêng về nghi lễ, càng nhẹ chướng ngại, phần thực hành càng thêm tinh xảo, ít cần có sự vận dụng ‘phương tiện’ (48). Điều đặc biệt này cũng nhắc lại qua sự phân biệt giữa lợi căn và độn căn, thường mang theo những vấn đề tranh biện, như khi được dùng để thẩm định mối tương quan giữa cách thức hành trì cao thấp hoặc tinh thần ý thức thuộc tôn phái. Vẽ lại thành một bức tranh hoàn toàn, Trí Khải nói trong một đoạn văn nổi tiếng ở phẩm Đại Ý:

{Bốn nghi thức tứ thiền tuy phương pháp (fang-fa) có khác nhưng lại giống nhau về Lý quán (li-kuan). Một cách căn bản, những phương pháp thấy trong ba pháp môn trước {không kể Tùy Tự Ý tam muội} là những pháp môn trợ đạo (chu-tao fa-men). {Khi như vậy} chúng cũng đưa đến việc chướng đạo. Vì pháp môn Tùy Tự Ý thì không hẳn dựa vào những phương pháp này nên ít gặp chướng ngại. Giờ đây, nếu hành giả hiểu được rằng chính {hành} đóng vai trò hỗ trợ mà phương pháp được dùng và sự tương của nghi thức sẽ cho thấy là sẽ không {tức khắc đưa đến sự chướng đạo}. Lại nữa, nếu hành giả không nắm bắt được ý tưởng nền tảng bên cạnh lý quán, thì ngay cả sự trợ duyên đến với đạo được những hiện tượng này hứa hẹn cũng không đưa đến thành tựu. Tuy nhiên, một khi hành giả hiểu được lý quán thì sẽ chứng đắc được các tam muội liên quan mà không cần dụng công. Các hành giả tu tập trên căn bản sự tương có thể sử dụng chính những sự tương này một cách hữu hiệu trong khi ở bên trong nơi tôn nghiêm nhưng không thể duy trì được khi ra ngoài. Về pháp môn Tùy Tự Ý, tuy nhiên, không có sự gián đoạn {giữa hai điểm này} như ba pháp môn kia; nhưng lý quán thì đi vào cả bốn môn (49).}

Với đoạn văn này, Trí Khải đưa về kết luận quan điểm của đại sư về tứ thiền. Khi làm như vậy, tôn giả công hiến một sự tụ hội của những cái trực thuộc lãnh vực tín ngưỡng, qua đó, lý quán đưa ra một sức mạnh trọng tâm sống động. Trái lại, nội dung của các nghi thức lễ bái dựa trên hiện tượng được đưa vào chỗ không khác với ý thức phân biệt- ưu điểm là đi thẳng vào đời sống thuần túy tâm linh hương thượng, khuyết điểm là trở nên đối tượng của sự tin tưởng và buộc ràng không được hướng dẫn rõ ràng. Chúng ta dường như trở lại cách thức tu tập vén khéo rất gần gũi với pháp môn Tùy Tự Ý.

Các cuộc tranh cãi giữa Sơn Gia & Sơn Ngoại vào đời Tống

Nói đến tác phẩm MaHa Chỉ Quán và các bản văn về nghi thức tôn giáo của Trí Khải, tôi đã cẩn thận nhấn mạnh các khuynh hướng lễ bái và quán chiếu trong phương pháp hành trì của Thiên Thai Tông nhằm mục đích làm sáng tỏ đường

hướng của phương pháp này qua vấn đề xiển dương ý thức hệ trong lịch sử Thiên Thai Tông về sau. Thực vậy, vấn đề tương quan giữa nghi lễ đối với quán chiếu là trái tim của các cuộc tranh biện làm sống dậy truyền thống Thiên Thai Tông vào đời nhà Tống (960-1279).

Sự tái sinh của giáo pháp Thiên Thai Tông vào thế kỷ thứ mười ở miền Nam Trung Hoa khơi nguồn hàng loạt tranh cãi về hai lối nhìn về Học và Hành liên tiếp phân tán trong cộng đồng Thiên Thai Tông suốt ba trăm năm sau. Các cuộc tranh luận này, được gọi là Sơn Gia (Shan-chia), chỉ cho lập luận thuộc Thiên Thai chánh thống, và Sơn Ngoại (Shan-wai) là nhóm đối nghịch, như thường được hiểu qua lịch sử. Hai sự đối chọi này khởi đầu từ những bản văn của vị thầy phái Sơn Ngoại là Từ Quang Ngô Ân (Tz'u-kuang Wu-en, 912-986) và liên tục nổi truyền qua nhiều thế hệ con cháu của Ngô Ân- như Phụng Tiên Nguyên Thanh (Feng-hsien Yuan-ch'ing, ? - 997), Phạm Thiên Khánh Chiêu (Fan-t'ien Ch'ing-chao, 963-1017), Cô Sơn Trí Viên (Ku-shan Chih-yuan, 976-1022), và các môn đồ kế nghiệp. Vị thế của phái Sơn Gia được xác định và các cuộc tranh biện khởi đầu do Tứ Minh Tri Lễ (Ssu-ming Chih-li, 960-1028), và một nhóm môn đồ thân cận. Cuộc tranh cãi chính nó chiếm một thời gian khá dài và đưa ra những động lực quan trọng hình thành tư tưởng và tác phẩm của nhóm này. Loạt tranh cãi thứ hai phát sinh từ bên trong nội bộ nhóm Sơn Gia của chính Tri Lễ. Trên căn bản, nhóm này đưa ra hai vấn đề khác biệt (mặc dù không phải là không liên quan với nhau) : cuộc tranh cãi bắt đầu với sự bài bác nhóm Sơn Ngoại từ một trong những môn sinh xuất sắc của tôn giả Tri Lễ là Tịnh Giác Nhẫn Nhạc (Cha-Ch'uan Jen Yueh, 992-1064), tiếp theo nhiều cuộc tranh biện của Thần Trí Tùng Nghĩa (Shen Chih Ts'ung-i, 1042-1091) là nhóm môn sinh thuộc thế hệ thứ ba của Tri Lễ, chủ trương y cứ vào giáo thuyết truyền thống.

Những tên gọi 'Sơn Gia' và 'Sơn Ngoại' là những nhãn hiệu của cuộc bút chiến đã chưa chính thức được đưa vào bảng tự vựng của Thiên Thai Tông cho đến thế kỷ thứ mười ba, khi các môn đồ của Tri Lễ thành công trong việc đưa tôn sư của họ vào địa vị 'phục hưng' giáo lý nguyên thủy của Chan-jan (Trạm Nhiên) (50). Mặc dù những tên gọi này là những chứng cứ về sự xung đột do tư liệu văn bản mà những cuộc bút chiến cuối cùng đưa đến chỗ hợp nhất truyền thống Thiên Thai, những tên gọi này cũng đưa đến sự sai lạc và thiếu minh bạch trong hàng tín đồ. Tất cả mọi người liên hệ đều có chung lịch sử chư Tổ, kinh sách, trường ốc, và hệ thống tư tưởng cùng với phương pháp thực hành. Ngoài các cuộc tranh biện, không có dấu hiệu nào cho thấy bất cứ nhóm nào dành quyền đồng hóa với gia sản Thiên Thai Tông (51). Hơn nữa, như Ando Toshio đã trình bày, có những tư tưởng nguy hiểm rất giống với tư tưởng của nhóm Sơn Ngoại cũng thường nghe đến trong các giáo quán Sơn Gia mà không gây nên bất cứ sự khuấy động nào (52). Như vậy, nên

ngữ về cuộc bút chiến vào đầu đời Tống này không hẳn là một cuộc tranh biện nguy hại từ những lối giải thích khác nhau vào một thời điểm khi mà các lần mức tư tưởng đưa ra từ truyền thống lịch sử về sau của Thiên Thai Tông chưa được vẽ ra một cách rõ ràng.

Cuộc bút chiến vào giai đoạn sơ khởi của hai nhóm Sơn Gia và Sơn Ngoại bắt đầu với sự bất đồng ý kiến một trong hai văn bản của kinh Suvarnaprabhasa (Kim Quang Minh Huyền Nghĩ) là chánh bản do Thiên Thai Trí Khải biên soạn. Đường như cuộc tranh luận thuần là bút chiến này dấu bên trong một sự rạn nứt trầm trọng về đường lối chú giải hai mặt Học và Hành của Thiên Thai Tông. Lần lượt nhiều quan điểm trên mặt lý thuyết xuất hiện, phát sinh những tranh biện liên tục. Hơn bốn thập niên theo sau, Tri Lễ xác định trọng tâm của giáo quán Sơn Gia. Tuy nhiên, khởi đầu các bậc thầy của nhóm Sơn Ngoại được thấy là rời rạc- về cả hai mặt riêng chung- một vị thế đưa đến sự khó khăn (và ngay cả không chân chính) để đưa ra một lập luận có hệ thống từ nhóm Sơn Ngoại này. Dù vậy, các vấn đề và phương cách chú nghĩa nói chung thì thực sự có mặt.

Nhóm Sơn Ngoại có khuynh hướng đọc tư tưởng của Trí Khải và Trạm Nhiên từ cái nhìn quy về Như Lai Tạng. Sự giải thích này được thấy qua sự vay mượn từ những bản văn nguy tác từ kinh Surangama Sutra (Thủ Lăng Nghiêm) và Ta-sheng Ch'i-hsin lun (Đại Thừa Khởi Tín Luận) (53) cùng với những tác phẩm văn chương của Thiên Tông và Hoa Nghiêm được Thanh Lương Trùng Quán (Ch'ing-liang ch'eng-kuan, 738-839) và Kuei-feng Tsung-mi (Khuê Phong Tông Mật) (780-841) (54). Lấy câu nói nổi tiếng 'nhất niệm tam thiên' của tôn giả Trí Khải, các vị chủ trương của nhóm Sơn Ngoại đưa ra tư tưởng 'nhất niệm' vô biên và vô phân biệt như nó là tức chân tánh của tâm và thế giới bên ngoài. Mang theo tư tưởng Thiên của tôn giả Shen-hui (Thần Hội), và về sau được tôn giả Tông Mật khai triển, nhóm này đặt tên là 'nhất niệm linh tri' (i-nien ling-chih) (55). Với tư tưởng Thiên, vị thế này được xem là đốn ngộ thuộc phái Thiên phương Nam Trung Hoa. Pháp môn Viên Đốn Chỉ Quán (yuan-tun chih-kuan) của tôn giả Trí Khải được xem là 'Chân Tâm Quán' (chen-hsin kuan), nơi mà chính giác tri đơn thuần của chân tánh tựu thành năng lực tôn giáo, và bất cứ sự gắng công tu tập hoặc tùy thuộc vào văn ngôn (gồm cả giáo lý như Maha Chỉ Quán) thì nên tránh vì không kết quả.

Liên quan đến vai trò của tứ thiền và các nghi thức lễ bái, bậc thầy của nhóm Sơn Ngoại là Khánh Chiêu (Ch'ing-chao) chủ trương rằng chỉ có phương pháp mà ông gọi là 'trực hành' (yueh-hsing) về lý quán mới có thể chứng ngộ (56). Không có tư tưởng sống động này, cả sự tướng (shih-hsiang) và pháp tướng (fa-hsiang) (57) đều không đi đến đích (58). Bởi vì 'chỉ có sự quán chiếu về trực hạnh mới có thể làm

hiển lộ chân tánh’, Khánh Chiêu lập luận rằng ‘hành giả có thể không cần quán tâm trên căn bản của các pháp [và thế giới hiện tượng]’ (59).

Ngược lại, các bản văn về nghi thức tứ thiền quanh các tác phẩm của Tri Lễ, Tuân Thức, và các môn đồ nhóm Sơn Gia thì còn lưu trữ, ngoại trừ các bản văn của các bậc thầy thuộc nhóm Sơn Ngoại. Tuy nhiên, bởi vì các văn bản của các bậc thầy nhóm Sơn Ngoại để lại không đến tay các người liên hệ về sau, thật khó mà nói rằng nhóm này hoàn toàn phủ nhận nghi thức tín ngưỡng truyền thống. Tuy vậy, rõ ràng rằng các bậc thầy nhóm Sơn Ngoại đặt truyền thống xuống nấc thang thấp thuộc khả năng và cột trụ tinh thần. Nguyên Thanh (Yuan-Ch’ing) và Khánh Chiêu, thí dụ, nhìn những cấu trúc thuộc nghi lễ không hơn một ẩn dụ về đạo đức giúp hành giả sơ cơ ‘dựa vào để hiểu nền tảng của diệu hành’ hoặc như công cụ nhắc nhở hành giả ‘đừng quên nền tảng tu hành’ (60). Tóm lại, công dụng này không quá khác với việc đọc tụng kinh điển.

Thái độ này đẩy cái hiểu về tứ thiền của nhóm Sơn Ngoại về khuynh hướng phân biệt với ‘Tùy Tự Ý’, và cái nhìn của những học giả đương thời đã nêu trên. Truyền thống và nghi thức lễ bái giảm xuống vóc dáng tứ thiền; và qua những tác động-đặc biệt trong thế tĩnh tọa- nói lên mặt lý quán. Tứ thiền tĩnh lự chính nơi đó được nhìn như trong chỗ đứng của các chú tiêu, người dẫn thân vào cuộc chiến đấu thứ nhất đạt đến tín tâm để tự thành tựu cuộc ‘quán chiếu chân tâm’. Sau khi nguyên tắc về ‘linh tri’ này được thực hành, sự xung đột thực sự về phương pháp tu tập lan truyền chung quanh pháp môn ‘Tùy Tự Ý’, qua đó, hành giả từ khép kín đến rộng mở, từ bên trong đến bên ngoài, và hòa tan trí tuệ vào muôn hoạt dụng của đời sống hằng ngày. (61)

Tri Lễ bài bác quan điểm của nhóm Sơn Ngoại trên nhiều mặt, không riêng về việc nhỏ nhất của nhóm này là bỏ qua các nghi thức của Tông sư đã đưa ra qua các tác phẩm như Maha Chỉ Quán và các văn bản nói về nghi lễ (62). Tuy nhiên, sự bài bác của Tri Lễ không dừng lại ở đây mà đi đến chỗ khẳng quyết về giá trị chân thực của chính nghi lễ. Ở điểm sau cuối này, tôn giả mạnh dạn chống đối nhóm Sơn Ngoại khi hùng biện rằng các truyền thống nghi lễ trong tứ thiền và từ tứ thiền có thể đưa đến sự chứng ngộ hoàn toàn, ‘bỏ ra ngoài sự nghiêm trì Chỉ và Quán thì không đưa đến kết quả’ (63). Để chứng minh lập trường của mình, Tri Lễ thường dẫn chứng ‘Pháp Hoa tam muội sám pháp’ của tông sư Trí Khải, kể rằng trạng thái chứng ngộ cao nhất đạt được qua ‘thuần đọc tụng kinh Pháp Hoa, mà không vào tam muội’ (64).

Không nghi ngờ rằng lòng hướng về sự tu tập có sự song đôi qua cái nhìn về mặt thực hành thuộc tứ thiền tiếp thu trong đời sống của Tri Lễ và người bạn đạo là

Tuân Thức, cũng như trong đạo tràng. (65) Những dữ kiện trên cho thấy rằng tác lòng bên vực cho tứ thiên của Tri Lễ qua các cuộc bút chiến giữa hai phái Sơn Gia và Sơn Ngoại vọng vang tiếng nói của sự quy ngưỡng hơn là một sự tính toán hơn thiệt của một người chỉ biết bên vực cho đường lối tông phái. Ở đó, mối quan tâm của Tri Lễ về giá trị phổ độ của các nghi thức tôn giáo cũng được nhắc lại qua những khía cạnh khác trong tư tưởng của tôn giả, đưa đến sự khó khăn (và mơ hồ) để tách biệt một hành giả Tri Lễ ra khỏi một nhà hùng biện Tri Lễ. Sự phối hợp giữa lý và hành như vậy có thể nhìn thấy trong cố gắng của Tri Lễ thông suốt huyết mạch ‘nhất niệm tam thiên’ của Thiên Thai Tông như một xác định về giá trị bản thể của hình tướng và đặc thù. Các người đi trước Tri Lễ và nhóm đối lập là Sơn Ngoại muốn hướng về căn bản Như Lai Tạng viên mãn, nơi tánh viên dung bất tư nghị của tam thiên ở chân tâm vô phân biệt (hsin-chu), từ đó những bóng dáng hư ảo đặc thù sinh khởi, và trong đó tất cả hòa tan. Đối lại, Tri Lễ quy về tự tính viên dung trong chính những bóng dáng đặc thù của tướng (hsiang-chu), rằng trong tất cả cũng như từng dấu vết, ‘tất cả tướng đồng thời hiển lộ tràn đầy viên mãn’ (hsiang hsiang wan-ren) (66). Một sự nhận chân tướng trạng dường như giữ lại một chỗ đứng quan trọng đối với nghi thức tín ngưỡng. Tuy nhiên, để tri ân sự nối kết này, tốt nhất là quay trở về với chỗ khác biệt nhưng rất gần gũi trong tư tưởng Tri Lễ- tức những suy tư về thân tướng chư Phật qua các bản kinh thuộc Tịnh Độ Tông, đặc biệt là những tác phẩm trong đó, tôn giả phê bình vị trí hồi tưởng của nhóm hậu Sơn Ngoại, Tịnh Giác Nhân Nhạc.

Quán tướng Phật A Di Đà và phát nguyện vãng sinh Cực Lạc đã từng có trong tứ thiên ngay cả vào thời Thiên Thai Trí Khải. (67) Tuy nhiên, những yếu tố này ở vào chỗ gián tiếp sánh với mục tiêu trực ngộ trong cái nhìn giải thoát của Trung Đạo. Với sự xuất hiện của truyền thống Tịnh Độ suốt thời nhà Đường, mối quy ngưỡng về Đức Phật A Di Đà và cõi Cực Lạc trở nên sâu đậm trong tư tưởng Thiên Thai Tông, cũng như trong Thiên Tông và những tông phái khác. Trước giai đoạn phục hưng của Thiên Thai Tông vào thế kỷ thứ mười, các buổi lễ phát nguyện sám hối cầu vãng sinh Cực Lạc có trong các nghi lễ tứ thiên.

Ba bản kinh chính làm nền tảng cho các khóa lễ này: mười sáu (68) phép quán của kinh Quán Vô Lượng Thọ (thuộc kinh A Di Đà) và hai luận đề Thiên Thai Tịnh Độ, thường được hiểu là của Trí Khải Đại Sư, là Tịnh Độ Thập Nghi Luận (Ching-t'u shih-i lun), và Quán Vô Lượng Thọ Phật kinh sơ (Kuan wu-liang-shou fo ching shu) (69). Qua khuynh hướng cầu vãng sinh Cực Lạc thường thấy trong cách thiên quán về Phật, tô đậm đường nét sẵn có giữa nghi thức và quán tướng trong tứ thiên, và đi sâu vào các tranh luận khác.

Sự đổ vỡ giữa hai tôn giả Tri Lễ và Nhân Nhạc, về sau đưa đến sự tách rời và rõ ràng ly khai như một người quay lưng lại với nhóm Sơn Gia (70). Như được biết, có sự tranh luận giữa Nhân Nhạc và môn đồ của người anh là Trí Quảng Thượng Hiền (Chih-kuang Shang-hsien) về tánh chất của thiền quán về Phật A Di Đà được thuyết trong kinh Quán Vô Lượng Thọ. Đường như quanh lối vào chính qua phép quán thứ tám, trong đó, (sau khi hành giả đã thành lập cách quán tượng Phật) được hướng dẫn cách phản tỉnh, rằng ‘Tâm này tạo ra hình ảnh Phật (shih-hsin tso fo). Tâm này là Phật (shih hsin shih fo) (71). Trạm Nhiên, khởi đầu cùng đường lối qua đề mục tứ thiền trong tác phẩm Maha Chỉ Quán, nói về Phật nhãn thấy được trong tam muội là sản phẩm của tâm (ảo giác) hoặc sự hiển lộ của chính chư Phật, thấy rằng cả hai đều khả dĩ (72). Tuy nhiên, Nhân Nhạc chủ trương rằng cõi Cực Lạc rực rỡ kia và Phật A Di Đà không gì khác hơn là ảo giác của tâm thức- hình ảnh bên ngoài chỉ cho duy tâm và sự giải thoát của tâm. Cũng vì vậy, Nhân Nhạc phê bình pháp môn Tịnh Độ là một kỹ thuật ‘Phật tức tâm’ (she-fo kuei-hsin). Thượng Hiền (Shang-hsien) đưa ra một chỗ đứng đối lại ‘Tâm tức Phật’ (she-hsin kuei-fo). Tri Lễ, người được yêu cầu đưa ra ý kiến, đã nhấn mạnh trên khái niệm viên thông và bình đẳng của ‘tam pháp’- Phật, Tâm, và Chúng Sinh- và vượt qua hai vị thế cực đoan kia. (73)

Mặc dù câu chuyện có thể là không có thật, nhưng cũng đưa ra ba sự phản ảnh về Tịnh Độ trong giai đoạn này. Thí dụ, đề tài của Thượng Hiền nhắc đến cái nhìn của Shan-tao về Phật A Di Đà trong kinh Quán Vô Lượng Thọ (74). Quan trọng hơn, cũng như các bậc Thầy Thiên Thai Tông đời Tống, như Tuân Thức và những người đi sau thuộc nhánh môn đồ của Tri Lễ là Thần Chiếu Bản Như (Shen-chai Pen-ju, 982-1051)- xưng tán Phật A Di Đà và cầu sinh về Tịnh Độ (75). Chỗ đứng của Nhân Nhạc không những thích hợp với cái nhìn ‘duy tâm’ của nhóm Sơn Ngoại nhưng còn là tư tưởng gắn liền với một số lớn những bậc Thầy Thiên Tông vào thời bấy giờ, gồm cả Ch’ang-lu Tsung-tse (76).

Tri Lễ phản đối bất cứ quan điểm nào làm cách ly sự viên thông giữa tam pháp Phật, Tâm, và Chúng Sinh, hoặc phân chia trí tuệ Bồ Đề và pháp tánh giải thoát vô tướng mạo ứng thân thị hiện có mặt khắp nơi. Tôn giả bác bỏ những sự giải thích như vậy vì là giáo thuyết quy về Như Lai Tạng thuộc Biệt Giáo (Pieh-chiao) hơn là Viên Giáo (Yuan-chiao). Cùng với lối nhìn viên trung muôn mặt, như khái niệm tương dung của toàn thể trong cá biệt (hsiang chu)- Tri Lễ đưa ra một khái niệm Phật bình đẳng, nơi mà ‘tam thân (Pháp thân, Báo thân, và Hóa thân) hội nhập một cách vi diệu, một đồng thời là ba’ (77). Đối với sự xung đột giữa Nhân Nhạc và những người khác trong cùng một vấn đề, Tri Lễ đưa ra nền tảng rằng cả hai Pháp thân (fa-shen) và cõi thường tịch (ch’ang chi kuang-t’u) của chư Phật không phải là như thị bất phân ly nhưng là một toàn thể bất tư nghị trong đó những dấu vết của

sự hiện hữu thuộc hiện tượng thì có đầy đủ (fa-shen yu hsiang, chi-kuang yu hsiang).

Sự nhấn mạnh trên tâm Bồ Đề trong thế giới hiện tượng đưa ra một ngụ ý đầy ý nghĩa về sự hữu hiệu của các nghi thức cũng như hình thái tín ngưỡng, cho thấy rằng qua các cuộc tranh biện, Tri Lễ khai phá mười sáu phép quán Phật A Di Đà và những nghi thức tứ thiền khác. Trên cái học đặc thù của tôn giả về Phật, Tâm, và Chúng Sinh đối với tư tưởng viên dung của Thiên Thai Tông, Tri Lễ hùng biện về Cảm Ứng đạo giao (kan-ying tao-chiao) là cái mở ra giữa sự quán tâm và quán Phật, như tâm quán sự tướng của Phật A Di Đà (gọi là chánh), và cõi Cực Lạc (gọi là y) có năng lực Cảm Ứng như diệu lý quán (miao-li kuan) (78). Như Thiên Thai Trí Khải đã giải thích trong ‘Quán Vô Lượng Thọ Kinh Sớ’:

‘Bậc hành giả Đại thừa biết rằng trong tâm mình có tánh Phật. Dùng {tâm} như nền tảng hoặc môi trường {quán tướng} và tu tập {nhớ tưởng} chư Phật, hình tướng của Phật theo đó mà xuất hiện. Ở đây {mười sáu phép quán tướng} chúng ta quán tướng chánh {báo} và y {báo} của Phật A Di Đà như đối tượng quán chiếu. {Sự tu tập này} tòa ngồi bản tánh của tâm, chánh {báo của Phật} và cõi nước Cực Lạc sẵn đầy đủ trong tâm hiển lộ theo sự tọa ngồi này’. (79)

Thêm lần nữa, biết trước sự đối kháng của những người chủ trương gạt ra ngoài sự tướng lễ nghi (shih) từ chân lý bất tư nghị (li), Tri Lễ nhấn mạnh trong ‘Quán Kinh Dung Tâm Giải’ (Kuan-ching jung-hsin chieh) về kinh Quán Vô Lượng Thọ, rằng:

‘ Có người nghi ngờ rằng {nguyên lý} ba cái thấy bị ngăn ngại bởi sự quán chiếu về sự tướng và cảnh giới của Phật A Di Đà và cõi Cực Lạc. Ở đây, tôi sẽ nói thẳng ra rằng ba cái nhìn {chính nó} có thể hiển lộ sự tướng và cảnh giới này. Vì ba pháp quán dần dần gia tăng năng lực, căn tướng và cảnh giới trở nên phóng khoáng rõ rệt hơn. Bởi vì trong một tâm chung cùng thể tánh nên tương khởi.’(80)

Với Tri Lễ, toàn bộ mười sáu pháp quán chiếu của kinh Quán Vô Lượng Thọ- từ pháp quán ánh mặt trời lặn và vùng mã não, cho đến những chi tiết hiện tượng chín lớp tái sinh- trở nên một pháp môn về lý quán (li kuan). Điều này đưa đến sự khác biệt này giữa Nhân Nhạc và những khuôn mặt khác trong đời Tổng chủ trương ‘duy tâm’, cho rằng hoặc là tất cả mười sáu phép quán ngoại trừ pháp quán thứ chín về quang sắc của Phật A Di Đà đều thuộc ‘hiện tượng’. (81)

Có thể rằng đường lối tư duy này xác định mặt nghi lễ xưng tán được nói đến qua nhiều tác phẩm của Tri Lễ. Điều cốt yếu đối với quan điểm của Tri Lễ về chủ đề này là một sự phân biệt rõ rệt của tôn giả giữa nội dung nghi thức tín ngưỡng thuận với lý (shun-li shih-hsiang) và nội dung thế giới hiện tượng bình thường là những

cái nghịch với lý (ni-li shih-hsiang). Cái trước- được biểu thị bởi ảnh tượng Phật A Di Đà và cõi nước Cực Lạc- hài hòa với lý viên dung, và vì vậy có năng lực kêu gọi đến nguyên lý. Nhưng cái sau, vì liên quan đến ‘trương ái nhiễm’ (jan-ai chih-hsiang), là sản phẩm của tâm luân hồi, nên không những chẳng làm hiển lộ được nguyên lý mà còn bị khước từ và chuyển đổi. Tôn giả Tri Lễ nói với chúng ta rằng: ‘Khi hành giả bước vào thế giới hiện tượng trong đường lối xung đột với lý, thì sự phản quang khiến những hiện tượng này mất dấu. Nhưng nếu sự quán chiếu thuận theo lý, thì thực sự làm cho hiện tượng trở nên tròn đầy.’ (82)

Tri Lễ đưa ra cùng khả năng xung tán đối với truyền thống lễ nghi từ những nghi thức khác thuộc tứ thiên. Vì vậy Pháp Hoa Sám Pháp và thân chú đà la ni Bồ Tát Quán Thế Âm và Phương Đẳng Sám Pháp trong bản kinh Pháp Hoa tất cả đều được xếp loại từ sự vào lý. Ngoại trừ Tùy Tự Ý được xem là ở bên ngoài nội dung nghi lễ hoặc xung tán như trên, đặt căn bản trên sự quán tưởng về hành vi ‘ô nhiễm’ (83).

Chỗ đứng của Tri Lễ rất đối nghịch với vị trí của những tăng nhân đồng thời thuộc nhóm Sơn Ngoại. Tôn giả tái lập giá trị sự khác biệt vi tế giữa Lý như một nguyên lý giải thoát nội tại và Sự là sự phân chia sai lầm hoặc tác ý ‘bên ngoài, đưa về trạng thái biểu tượng của nghi thức, và xác định năng lực của cảm ứng (kan-ying). Sự nhấn mạnh này ở hình thức nghi lễ và cú pháp cũng như đưa ra cách thiết lập nghi lễ. Nghiêng về sự tu tập tứ thiên, những tác phẩm của Tri Lễ nhiều lần nhấn mạnh đến sự cần thiết mà tôn giả gọi là ‘phối hợp những kỹ thuật chánh và phụ’ (cheng-chu ho-hsing hoặc cheng-chu shuang-hsing)- đó là, hòa hợp công năng của hình tượng tôn kính sám hối với lý quán. (84) Thí dụ, nói về lễ Phật A Di Đà, Tri Lễ giải thích: ‘Quán chiếu sự kỳ diệu là chính; làm những hành động thanh tịnh (như sám hối v.v...) là phụ. Khi chính và phụ được tu tập không phân ly, hành giả có thể cảm nhận (kan) được bốn thứ bậc của Cực Lạc và hiểu được tam thân của Đức Phật A Di Đà.’ (85) Những đoạn văn thường thấy như trên, cùng với sự tán dương về nghi thức thuộc tứ thiên của Tri Lễ, khiến Shioiri Ryodo và những tác giả khác đưa sự nhấn mạnh trên nghi lễ sám hối này ra như một trong những nét nổi bật của tư tưởng Tri Lễ về mặt hành trì. (86)

Những vị trí của tứ thiên và nghi lễ mà chúng tôi đã nói lược qua ở đây về các cuộc tranh luận theo lịch sử giữa hai nhóm Sơn Gia và Sơn Ngoại đã chia cắt truyền thống Thiên Thai suốt đời Tông. Đối với hai khoảng thời gian gián đoạn trong lịch sử Thiên Thai Tông, khi các khuynh hướng chú giải khác biệt được trích từ một bản văn chọn lọc, biểu thị đường hướng trong đó chính những điều mơ hồ trong tác phẩm MaHa Chỉ Quán tiếp tục đóng vai trò khuôn mẫu tạo vóc dáng cho những luận đàm về Thiên Thai Tông. Ngay cả việc nhận diện vị thế này một cách quá u

chật hẹp qua các biến cố lịch sử- như qua các cuộc tranh luận giữa hai nhóm Sơn Gia và Sơn Ngoại- chạy theo hiểm họa lịch sử hóa một tiến trình có tính cách mô phỏng. Như Ando Toshio đã ghi lại trong các nghiên cứu lớn về Thiên Thai Tông vào đời Tống, tư tưởng của hai nhóm Sơn Gia và Sơn Ngoại không hẳn ngăn ngại nhau như những nhãn hiệu họ đưa ra. Bởi vì, thực sự, có nhiều lúc trong đó những quan điểm tiêu biểu cho nhóm Sơn Ngoại hoặc những người chuyên chú về Tịnh Độ như Trí Quảng Thượng Hiền xuất hiện trong nhóm tông đồ của Tri Lễ mà không đưa ra bất cứ tiếng nói nào thuộc chánh thống.

Hai luận đề mà chúng tôi đã nhấn mạnh qua sự nghiên cứu về khía cạnh thực hành của Thiên Thai Tông cũng rất gần với hai ngã rẽ trong Phật giáo Trung Hoa, bao gồm hai khuynh hướng Thiên Tông và Tịnh Độ Tông, và những phân biệt giữa Phật giáo ‘tối cao’ và ‘phổ cập’. Những thể loại như vậy nằm trong tiêu chuẩn thông thường của cách biên chép sử Phật giáo Á Đông như các sự ‘trù liệu’ của các học giả Tây phương đương thời. Một nhận thức phát khởi từ cả hai mặt- nhưng đặc biệt là sự lượng giá về tánh chất hùng biện thuộc ý thức hệ truyền thống và đường nét lịch sử- đã đưa đến một sự tự hỏi lại về tiêu chuẩn căn bản từ đó chúng ta đã diễn đạt ‘truyền thống’ trong lịch sử Phật giáo Trung Hoa. Kết quả hướng về sự cảm nhận truyền thống tông phái là một phần đầy đủ thuộc lãnh vực văn hóa rộng hơn. Được đặt vào vị trí thích hợp trong môi trường văn hóa quảng bác, cái thế giới hầu như tự chủ của những trường phái đặc thù (như Thiên Thai Tông, Thiên Tông, hoặc Tịnh Độ Tông) chính nơi đó hiển lộ sự liên hệ với những cuộc tranh biện không dừng nghỉ trong truyền thống Phật giáo nói chung. Như Bernard Faure đã ghi nhận về Thiên Tông, đường lối sai lạc trầm trọng thường thấy phân chia Thiên Tông và các khuynh hướng ‘xen kẻ’ của Phật giáo phổ cập và Tịnh Độ Tông ‘không những chỉ đi ngang qua họ mà còn đi xuyên qua họ’ (87). Vì vậy, chỗ mà chúng tôi thực sự phân biệt Thiên Tông và Tịnh Độ Tông, thí dụ, là hai thực tại nổi bật rõ ràng không quá tách biệt từ truyền thống này hoặc truyền thống kia bởi vì mỗi truyền thống là một phần tử trong một toàn thể rộng lớn bao gồm cả hai.

Tác phẩm Maha Chỉ Quán và gia sản về nghi thức và quán chiếu của Thiên Thai Tông đã thực hiện được một sự dâng hiến quan trọng với cái hiểu mới về Phật giáo Trung Hoa và cấu trúc điển hình đã tạo thành cái hiểu này. Để khơi nguồn, những tác phẩm của tôn giả Trí Khải đã đi vào một môi trường đơn thuần, Thiên Tông và Tịnh Độ Tông khá chia cắt trước khi sự quy nguyên này hình thành như một truyền thống ý thức đặc thù. Vì vậy, đưa ra một thời điểm quan trọng, nơi mà những đường hướng sai lầm, có thể nói rằng, đã đi vào tận bên trong tông phái hơn là giữa các tông phái. Tuy nhiên, cuốn hút hơn, là chất liệu phong phú đã nảy sinh quanh tác phẩm MaHa Chỉ Quán và những luận đề tôn giáo của Trí Khải, là những chất liệu đã biểu thị một tiến trình từ đó, sự quy nguyên làm rường cột giữa nghi thức

và quán chiếu chính nó tiếp tục ghi lại những vị thế ý thức khác biệt trong dòng lịch sử Thiên Thai Tông.

Mặc dù khuynh hướng giữa đề tài nghi lễ và quán chiếu nhiều lúc đã mở ra những xung đột bên trong tông phái, tuy vậy chỉ rời rạc đối với Trí Khải và những nhà tư tưởng Thiên Thai Tông về sau. Cả hai đường lối đều đầy đủ trong cái hiểu của Trí Khải về mặt hành trong lãnh vực tôn giáo. Cũng như nghi lễ hầu như không đưa đến hiệu quả nếu dừng lại ở biên giới thuần túy sùng bái, là cái không đưa đến được chỗ thông đạt cao sâu hơn, vì vậy, Trí Khải cũng đã từng khuyên cáo việc đi vào chỗ thuần lý thuyết mà từ khước hình thái nghi lễ. Nếu bỏ qua một trong hai mặt, chữ hành của Thiên Thai Tông sẽ mất đi hiệu quả.

Tham khảo

1 Đây là thời kỳ những ý tưởng Phật giáo thù thắng vào đời Tông- là một thời kỳ khi chúng tôi ghi nhận, như lời của Kenneth Ch'en, là 'thời hóa động năng sáng tạo bên trong tăng đoàn' (Buddhism in China, p.389)

2 Buswell và Gimello, Introduction, Paths to Liberation, p.24

3 Đọc lời giới thiệu của Trí Khải trong tác phẩm MaHa Chỉ Quán, T46.3b10-4a18. Với quan điểm của Kuan-ting (Quán Đảnh) về sự tương quan giữa tứ thiền của phẩm Đại Ý và đại phẩm 6,7, đọc 'Kuan-hsin lun she' (Quán Tâm Luận Sớ) T46.607c29-b2. Ngoài ra, đọc 'Ssu nien ch'u' (Tứ Niệm Trụ) T no. 1918 (đặc biệt 46.574b26-27 và 574c25-29).

4 Đọc, thí dụ, MaHa Chỉ Quán T46. 110a và 114c. Phần tham khảo quan trọng nhất, là phần xuất hiện ở mục kết luận của Trí Khải về mười cách quán tưởng (T46, 100b16-21), thuyết minh hùng hồn rằng tứ thiền đơn thuần diễn tả 'Sự' (shih) hoặc bên ngoài là nội quán của mười pháp tu.

5 Pháp môn 'Tùy Tự Ý' (sui-tzu-i) khởi đầu với tôn giả Hui-ssu (Tuệ Tư) trong 'Sui-tzu-i san-mei' (Tùy Tự Ý tam muội, HTC 98. 687a) nhưng Trí Khải đổi tên là 'Chueh-i san-mei' (Giác Ý tam muội) và luận sâu rộng hơn trong một tác phẩm riêng biệt về đề tài này. (Shih Mo-ho po-jo p'o-lo-mi ching chueh-i san-mei, Tno. 1922 / Thích MaHa Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh Giác Ý Tam Muội)

6 MaHa Chỉ Quán, T46.11a27-28. Những đoạn văn tương tự thấy trong những tác phẩm khác của Trí Khải và Quán Đảnh : 'Kuan-hsin lun shu' (Quán tâm luận sớ) T46.601a11-13.

7 Đặc biệt đọc MaHa Chỉ Quán, T46.18c10-18; cũng nên đọc những bản văn đối chiếu của Quán Đảnh về tứ thiền trong 'Kuan-hsin lun shu', T46.600b-603c.

8 Theo MaHa Chỉ Quán, trong ‘Tùy Tự Ý’ phương pháp quán chiếu được áp dụng tuôn chảy vô ngại qua sáu oai nghi (đi, đứng, ngồi, nằm, nói, và những tác động khác), cùng với sáu thức, bất kể những hành động này là thiện, ác, hoặc vô ký.

9 MaHa Chỉ Quán, T46.14b27-28

10 Chỗ này là chỗ được làm sáng tỏ nhất qua sự cảnh giác của Trí Khải về cách hiểu sai lầm về phương pháp Tùy Tự Ý, và đặc biệt sức thiền quán của phương pháp này về tà pháp; đọc MaHa Chỉ Quán, T46.18c10-20a 24. Cũng nên đọc Ikeda, Makashikan kenkyu josetsu, p. 246.

11 Đọc Chan-jan (Trạm Nhiên), ‘Chih-kuan fu-hsing ch’uan-hung chueh’ (Chỉ Quán phụ hành truyền hoằng quyết), T46.183a26-b5, và những chỗ khác; cũng nên đọc Chih-kuan ta-i (Chỉ Quán Đại Ý) T46.459c18.

12 Đọc Ikeda, Makashikan kenkyu josetsu, pp.v-vii và 1-6. Ngoài ra, cũng nên đọc Ando, Tendai-gaiku, pp.3-6, 187, và Sekiguchi, Makashikan, 1:9-14.

13 Sekiguchi, Tendai shikan no kenkyu, pp. 143-154; và Sekiguchi, Makashikan, 2:362-366. Đọc Ando, Tendai shiso-shi, pp. 380-387; và Ando, Tendai Chigi no jodokyo.

14 Một giáo pháp, theo Ikeda, về sau bị thay thế bởi nhấn mạnh trên sự thực hành Phật niệm (Buddha-mindfulness); Ikeda, Rosen, Makashikan, kenkyu josetsu, p.317. Cũng nên đọc một tác phẩm khác cùng tác giả là ‘Tendai shishu-zaima no shuyo’, p.133.

15 Đọc Shioiri, ‘Shishu-zammai ni atsukawareta Chigi no sembo’, pp.272-273; Hurvitz, ‘Chih-i’, pp. 319-320; Hayashi, ‘Maka-shikan ni okeru shishu zamdai shikan no ichi kosatsu’, pp.208-210; Sekiguchi, ‘Makashikan, 2:366; Sekiguchi, Tendai shikan no kenkyu’, p. 143; Sekiguchi, ‘Tendai kyogaku no kenkyu (‘Shishu-zammai ron’), p.125; Ikeda, Makashikan kenkyu josetsu, p.316.

16 Ono Eijin, ‘Tendai Chigi no zammai shiso ko’, pp. 124-125 và 132-134. Mặc dù sự quan tâm của tác giả thuộc lãnh vực phê bình văn học, Sato Tetsuei cũng đưa ra quan điểm này về tứ thiền trong tác phẩm ‘Tendai daishi ni okeru shishu-zammai no keisei katei’. Cũng nên đọc Shioiri, ‘Shishu-zammai ni atsukawareta Chigi no sembo’, và tác phẩm gần đây của Rhodes, ‘Hokke-zammai-zangi kenkyu josetsu.’

17 Đọc Stevenson ‘Four kinds of Samadhi in Early T’ien T’ai’ và ‘The T’ien T’ai Four Forms of Samadhi’.

18 Các bậc Thầy thuộc Thiên Thai Tông vào đời Tống Tsun-shih (Tuân Thức) và Chih-li (Tri Lễ) viết ít nhất mười tác phẩm, nhiều tác phẩm thuyết về các nghi lễ

mới, chú trọng vào Đức Quán Thế Âm và quán cõi Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà. 19 Tư tưởng của D. T. Suzuki đã được Robert Sharf thâm cứu qua tác phẩm ‘Occidentalism and the Zen of Japanese Nationalism.’ Cũng nên đọc Faure, *The Rhetoric of Immediacy*, pp. 3-31.

20 Điểm này được Sekiguchi mở ra trong một loạt luận đề chính trực tiếp nói về cơ cấu tổ chức của Thiên Thai Tông và các học giả Phật giáo, ‘Goji hakkyo ron’ và ‘Goji hakkyo wa Tendai kyohan ni arazu’, và ‘Tendai kyogaku no kenkyu’, đặc biệt các trang 21, 36, 85, 647-689.

21 Sekiguchi, *Tendai shikan no kenkyu*, p.1. Các cuộc tranh biện của Sekiguchi-qua tư liệu- cố gắng viết lại lịch sử của Thiên Thai Tông và Thiền Tông nhằm mục đích tri ân tôn giả Trí Khải đối với văn hóa zamen như gia thống Phật học. Sơ lược về tư tưởng của Sekiguchi trong đề tài này, đọc Bielefeldt, *Donen’s Manual of Zen Meditation*, pp.62-63. Luận đề tổng quát của Sekiguchi được nhắc lại trong tác phẩm *Tendai shiken no kenkyu*, pp. 271-281 của tác giả.

22 Về đề tài này, đọc Smith, *The Bare Facts of Rituals*, trong *Imaging Religion*. Cũng nên đọc tác phẩm: Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, pp.1- 46.

23 Luận về sự thay thế này và ý nghĩa trong Thiền học hoặc Zen (và sự song đôi với truyền thống Tây phương), đọc Faure, *The Rhetoric of Immediacy*, pp.1-95, 284-320; cũng nên đọc Bielefeldt, *Donen’s Manual of Zen Meditation*, pp.55-70.

24 Đôi khi các nghi thức và đọc tụng kinh điển hoặc xung tán được thực hiện trong khoảng giữa phát nguyện và hoàn kinh.

25 Với truyền thống Thiên Thai Tông về sau, tác phẩm ‘Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi’ (T46.953a-b) của Trí Khải trở thành khuôn thước cho năm phép sám hối. Khái niệm về Ngũ Hối (đặc biệt tương quan với Pháp Hoa tam muội) cũng được nói đến khá dài trong tác phẩm *MaHa Chi Quán* (T46.98a12-98c 17).

26 Đọc Stevenson, *The T’ien T’ai Four Forms of Samadhi*, pp. 249-464. Thí dụ, các nghi thức tín ngưỡng của Thiên Thai Tông sơ thời song đôi với các nghi thức tam giới và Tây Phương Tịnh Độ. Họ rút ra từ cơ cấu Phật giáo Đại thừa Ấn Độ về bảy loại vô thượng thí như được thấy trong các bản dịch đầu thế kỷ thứ năm như ‘Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận’ (Shih chu p’i p’o sha lun, T no 2521) và ‘Quán Phật tam muội hải kinh’ (Kuan fo san mei hai ching, T no 643).

27 Những đặc tính này đã được trích từ bản văn của Smith, *The Bare Facts of Rituals*, trong *Imagine Religion*, pp. 53-65; Smith, *To Take Place: Toward Theory in Rituals*, pp. 96-117; tambiah, *A Performative Approach to Ritual*; Rappaport, *Ritual, Sanctity, and Cybernetics*; Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*;

Grimes, *Ritual Studies*, trong *Encyclopedia of Religion*.

28 Tambiah, *A Performative Approach to Ritual*, pp. 127-130.

29 Phương Đăng tam muội hành pháp (Fang-teng san-mei hsing-fa, T46.945b22-24).

30 Huệ Viễn (Hui-yuan) viết hai luận đề ngắn về đề tài này, ghi lại bởi Seng-yu, Hung ming chi, T 52.33b-34a (Ta Huan Hsuan pao-ying lun), và 34b-34c (San pao-ying). Luận về nghiệp quả trước khi tách rời chính nó từ danh từ cảm ứng, có thể từ sự có mặt của nhiều nhận thức luận Phật giáo Ấn Độ và ảnh hưởng của nghiệp, báo, và sám hối.

31 Là một trong những đề tài chính trong tương quan giữa Huệ Viễn và Curu Ma La Thập. Đọc Hui-yuan, Chiu-mo-lo-shih fa-shih ta-i chang, T45.123b-c, 125a-c, 127a; đặc biệt 129c-130c (Fa-shen kan-ying); cũng nên đọc Seng-chao, Chao-lun, T45.153a-c (Po-jo wu chih lun), và 158 a-b (lá thư của Tăng Triệu (Seng-chao) trả lời Liu-i-min những thắc mắc về tánh 'vô tướng' và năng lực cứu độ của Phật.

32 Một trong những thí dụ tạo ảnh hưởng trong Fa-hua ching-shu của Tao-sheng, HTC 150. Cũng có trong Chu-wei-mo-chieh ching của Seng-chao, T50. 1775, Fa-hua ching I-chi của Fa-yun, T50.1715 (đọc Fa-yun viết trong phẩm Tựa và Phương Tiện {592a-610c}, Tín Giải {631c-645c}, Như Lai Thọ Lượng {667c-672a}, cùng những phê bình của Thành Thập Luận và những nhà chú giải Niết Bàn Kinh ở phương Nam qua những luận đề sơ thời về Niết Bàn Kinh trong Pao-liang, Ta-pan nieh-p'an ching chi-chieh (T50 1763). Đọc, thí dụ, T37.394b-398c, khi các khái niệm về Phật tánh thường trụ (ch'ang-chu) được giới thiệu.

33 Ngoài phần mở rộng về Cảm Ứng (Kan-Ying) trong tác phẩm Pháp Hoa Huyền Nghĩa của Trí Khải, theo sự hiểu biết của tôi, chỉ có những luận đề Phật giáo khác là 'Ta-ch'eng ssu lun hsuan-i' của bậc thầy Tam Luận thế kỷ thứ bảy là Chun-cheng. Suru khảo về những tài liệu này, đọc Ikeda Rosan, Tendai kan'ô shiso no seirisu igi'.

34 Luận về loại này, sự đồng nhất, và hình dạng, đọc Gjertson, *Miraculous Retribution*. Suru khảo về ba văn bản sớm nhất có được ngày nay- các suru tập liên quan đến Đức Quán Âm đời Đông Tấn, Tống và Lương- đọc Makita, Rikuchō Kenzeo-nogenki no kenkyū. Sơ lược về nguồn gốc tư tưởng Cảm Ứng và cái hiểu qua Phật giáo Trung Hoa, đọc Sharf, 'The Treasure Store Treatise (Pao-tsang lun) và the Sinification of Buddhism in Eighth Century in China.'

35 Trong hai trường hợp, Trí Khải đưa khái niệm Cảm Ứng vượt trên ý nghĩa một bên của truyền thống, trong đó 'Cảm' phát khởi từ tín giả và 'Ứng' đương nhiên

đáp lại từ bậc thánh. Qua khái niệm ‘cảm ứng đạo giao’ (kan-ying tao-chiao), Trí Khải đưa về trường hợp tâm thức huyền bí của chính pháp Phật vào chỗ khó suy lường trong cố gắng hiển lộ tâm linh hoặc độ cảm của tín giả. Nhiều học giả tìm cách đưa vào trong khái niệm này một căn bản thuộc lý thuyết đối với sự nhấn mạnh của Trí Khải trên nghi lễ và sám hối. Đọc Fukushima, ‘Tendai ni okeru kan’ô no ronri’ (đặc biệt p. 256) ; Ikeda, ‘Tendai kan’ô shiso no seiritsu igi’ (đặc biệt pp.107-108). Cũng nên đọc Nitta Masa’aki, ‘Chigi ni okeru bodaishin no seiritsu konkyo ni tsuite’ (đặc biệt pp. 274-276); tư tưởng của Nitta hơi khác với Fukushima và Ikeda.

36 Trong các bản văn Phật giáo Trung Hoa về sau, lối diễn tả chi và chi-yuan thường được dùng với nghĩa ‘khả năng tinh thần’ hoặc ‘khả năng’. Với Trí Khải, ít nhất, khái niệm khả năng tinh thần được chuyển đạt mạnh hơn với từ ‘căn’ (ken/mula) như trong ‘gốc nghiệp tịnh và bất tịnh’ hoặc ‘thiên phú’. Vì chữ sau thiết yếu và riêng biệt, chi-yuan thì phức tạp, tùy thuộc, và tạm thời. Sự khác biệt giữa cả hai thấy rõ qua ẩn dụ- Chi-yuan được diễn đạt qua ngôn ngữ của quả- như tựu thành hoặc không tựu thành, chín muồi hoặc chưa chín muồi. Ken thì được nói đến cả hai mặt tri độn hoặc tinh xảo, tịnh hoặc bất tịnh.

37 Fa-hua san-mei ch’an-i, T46.951b29.

38 Cấu trúc của đạo nói trong phẩm Đại Ý trình bày khuynh hướng này. Trong tiểu phẩm 1, ‘Phát Đại Tâm’ được hiểu qua chữ ỦŨng (ying) từ Cơ (chi) Cảm (kan) của hành giả. Nghi thức tứ thiên trong tiểu phẩm 2 đưa ra những phương pháp hành trì làm căn cứ cho tiểu phẩm 3, ‘cảm được đại quả’ (kan ta-kuo)- đó là chứng đắc. Vào được chân Bồ tát đạo- như tiểu phẩm 4- ở đây, Bồ tát đã chứng ngộ sử dụng nhiều hình tướng và giáo hóa tự tại, đồng thời đáp ứng chúng sinh. Với tiểu phẩm 5, ‘Quy Đại Xứ’ bất khả tư nghị.

39 Wayman, Purification of Sin in Buddhism by Vision and Confession.

40 Những phương trình thuộc loại này thường thấy trong những bản văn về nghi lễ của Trí Khải. Đọc ‘Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi (Fa-hua san-mei cha’n i), T46.949c13-15, 950b5-7; Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (Fang-teng san-mei hsing-fa), T46.948c18-20, và Maha Chi Quán (Mo-ho Chih-kuan), T46.92a 4-15.

41 Feng-teng san-mei hsing-fa, T46.948c 19-20.

42 Fa-hua san-mei ch’an i, T46.949c22-950a 15. Một đối trị quan trọng của cặp này mà chúng tôi sẽ nói đến sau, ở phần kết luận về tứ thiên trong phẩm Đại Ý, T46.18c 10-18.

43 Fa-hua san-mei ch’an i, T46.950a 4-6.

- 44 Cùng chỗ, T46.950a 8-13.
- 45 Mo-ho Chih-kuan, T46.12c 20-24
- 46 Trường hợp ‘tuệ quán’ đối lại với ‘sự’ trong chỗ ‘lý quán’. Đọc, thí dụ, Ch’ing kuan-shih-yin ch’an-fa, Chin-kuang-ming ch’an-fa, và Feng-teng ch’an fa trong Kuo-ching pai-lu, T46.795b16, 796a4, và 796b22.
- 47 Đọc Stevenson, The T’ien T’ai Four Forms of Samadhi, pp. 401-418, về đặc tính của sám pháp.
- 48 Đọc cùng chỗ, pp.130-140
- 49 MaHa Chỉ Quán, T46.18c 10-18
- 50 Đọc các nhánh thừa kế trong lịch sử thế kỷ 13 Fo-tsu t’ung-chi (T49.194a-b, 241a), và Shih-men cheng-t’ung (HTC 130.826b-833b, 841a-848a). Sự khai phá thánh tích lịch sử phần lớn được các vị tăng của Kuang-chih (như Chih p’an và Tsung-hsiao), và dòng Nan-p’ing (K’o-kuan, Tsung-yin) con cháu Chih-li (Tri Lễ) thành tựu. Đọc Shimaji, Tendai kyo-gaku shi, pp.319-322; và Ando, Tendai shiso-shi, pp. 137-150, 194-238.
- 51 Đây là chỗ rõ ràng trong việc đối trị mà nhóm Sơn Ngoại tiếp nhận sau này như Shih-men cheng-t’ung (HTC 130.826-833, 841-846), và Fo-tsu t’ung-chi (T49.204a-205b, 241a-242c). Mặc dù bên ngoài dòng chính, tuy vậy cũng bao hàm trong tông phái.
- 52 Ando, Tendai shoso-shi, pp. 37-41
- 53 Ta-fo-ting ju-lai mi-yin hsiu-cheng liao-I chu p’u-sa wan-hsing shou-yen ching, Tno. 945, và Ta-sheng ch’i-hsin lun, Tno. 1666. Cả hai đều là nguồn gốc quan trọng đối với tư tưởng Như Lai Tạng của Trung Hoa, đặc biệt cuối đời Đường và Tống.
- 54 Suu khảo về cuộc đời và tư tưởng của Tsung-mi (Tông Mật), đọc Gregory, Tsung-mi and the Sinification of Buddhism.
- 55 Đọc Ando, Tendai-gaku, p.338. Những cái thấy này được đưa ra rõ ràng nhất trong hai chương mở đầu ‘Shih pu-erh men shih chu chih’ của Yuan-ching (đề tài ‘luận về lý tâm bất nhị’ và ‘luận về nhân duyên dựa vào cái thấy sai lạc và sự chứng ngộ Pháp giới’ (dharmadhatu), HTC 100.108a-111a. Phần nói về Shen-hui, và sự khai phát qua tư tưởng của Tông Mật, đọc Gregory, Tsung-mi and the Single Word ‘Awareness’.
- 56 Biểu tượng về điểm này của nhóm tiền Sơn Ngoại đạt đến được qua ba phần quảng diễn sự khác biệt của Lý và Sự từ tác phẩm Chỉ Quán Nghĩa Lê (Chih-kuan i-li) của Chan-jan (Trạm Nhiên) : (1) phương pháp ‘diệu hành’ (yueh-hsing) tương

đương với lý quán vi tế, (2) quán chiếu dựa vào ‘diệu pháp tướng’(yueh fa-hsing), và (3) quán hoặc hành ‘dựa vào phân biệt sự tướng’ (t’o shih-hsiang). Hai loại sau là phương pháp thực hành thuộc tướng hoặc sự (shih). Loại thứ nhất bình đẳng lý quán hoặc chân tâm; đọc Chan-jan, Chih-kuan I-li, T46.458a 10-16. Phương pháp được dùng trong Tứ Minh Thập Nghĩa Thư (Ssu-ming I shu), bản văn ghi lại mười điểm của Tri Lễ bài bác hai bậc thầy nhóm Sơn Ngoại là Nguyên Thanh (Y’uan-ching) và Linh Quang (Ch’ing-chao).

57 Quán chiếu về ‘pháp tướng’ ở đây đặc biệt chỉ cho mười pháp quán tướng nói trong MaHa Chi Quán.

58 Ssu-ming shih I shu, T46.8329-13, và 842c 13-15.

59 Cùng chỗ, T46.8329-13.

60 Cùng chỗ, T46.832b 22-25, 843b 19-23. Cùng chỗ, T46.832b 22-25, 843b 19-23.

61 Cùng chỗ, T46.838c 6-839c18. Phương pháp thực hành này, một lần nữa, dựa vào phần chính trong ‘Sui-Tzu-I’ (Tùy Tử Ý) và mối tương quan giữa Lý và Sự được Chan-jan khai phát trong tác phẩm Chih-kuan I-li (Chi Quán Nghĩa Lễ), T46.452a 20- b14.

62 Ssu ming shih I shu, T46.845c 23-27.

63 Khả năng này dành cho những người có căn tánh bén nhạy; cùng chỗ, T46.843b 10-11.

64 Cùng chỗ, T46.843b 15-18. Cũng đọc Chih-li, Ch’ien shou yen ta-pei hsin chou hsing-fa, T46.978a 21-22. Đoạn văn trích từ tác phẩm ‘Kuan p’u-hsien p’u-sa hsing-fa ching’ (T9.389c 22-24), và xuất hiện trong ‘Fa-hua san-mei ch’an-I’, T46.953c 28.

65 Đọc tiểu sử của Chih-li (Tri Lễ) và Tsun-shih (Tuân Thúc) trong ‘Ssu-ming tsun-che chiaio hsing lu’ (Tứ Minh Tôn Giả Giáo Hành Lục) T46.917b-918a, 919b-920a và ‘Thích môn chánh thống’ (Shih men cheng-t’ung, HTC 130.763b-768a, 834a-838a).

66 Phần khai triển này được Ando Toshio nói đến khá dài trong tác phẩm Tendai-shogu shiso và Tendai shiso-shi. Cũng nên đọc Hibi, Todai Tendai-gaku kenkyu, pp.315-381.

67 Đức A Di Đà là Đức Phật chính trong Bát Chu tam muội. Dựa vào kinh Bát Chu tam muội, MaHa Chi Quán nói về sự khả dĩ tái sinh cõi nước Cực Lạc. Cũng không khác, Trí Khải trong tác phẩm ‘Fa-hua san-mei ch’an i’(Pháp Hoa tam muội sám nghi) T46.953b 23-25, phát nguyện được tái sinh vào cõi nước Phật A Di Đà

vào giây phút cuối đời. Quanh thời điểm của Chan-jan (Trạm Nhiên), Đức Phật A D Đà trở thành Đức Phật chính trong nhất hạnh tam muội. Luận về những điểm này và sự phát triển của Tịnh Độ Tông vào Thiên Thai Tông đời Đường, đọc Ando, Tendai Chigi no jodokyo.

68 Có những truyền thống nhận 13 pháp quán, Thiên Thai Tông bao hàm thêm ba thứ lớp tái sinh, làm thành 16 pháp quán.

69 Các tác phẩm ‘Ching-t’u shih-I lun’ (Tịnh Độ thập nghi luận), T no 1961, và ‘Kuan-wu-liang-shou fo ching shu (Quán Vô Lượng Thọ Phật kinh số), T no 1750 (1 phẩm), không nên lầm với bốn tác phẩm nổi tiếng mang cùng tựa đề của Shan-tao (613-681) (T no 1753). Chi tiết liên quan đến hai tác phẩm và ngày biên soạn của Trí Khải, đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp. 576-601 và 619-643.

70 Jen-yueh (Nhân Nhạc), đầu tiên là một trong những học trò ưu tú của Tri Lễ, cống hiến rất nhiều vào những biên tập của Tri Lễ chống lại nhóm Sơn Ngoại, trước khi tách rời Tri Lễ. Nhân Nhạc về sau bị tông phái phê phán là phản thầy.

71 Quán Vô Lượng Thọ Phật Kinh (Kuan-wu-liang-shou fo ching, T12.343a 21).

72 Đọc MaHa Chỉ Quán, T46.12c 20-24, và Chih-kuan fu-hsinh ch’uan-hung chueh (Chỉ quán phụ hành truyền hoàng quyết), T46.187b 11-24.

73 Chuyện chống trái với Tri Lễ, được kể lại trong tiểu sử của Nhân Nhạc đọc Ando, Tendai-gaku, pp. 352, 360-367; Fo-tsu t’ung-chi (Phật Tổ thống kỷ), T49.193b; và Ssu-ming tsun-che chiaio-hsing lu (Tứ Minh tôn giả giáo hành lục), T46, 916b.

74 Thiện Đạo (Shan-tao) nói trong tác phẩm ‘Quán Vô Lượng Thọ Phật kinh số’ (T37.267a 4-6) của ông như sau : ‘Có những hành giả ... đưa {thiền quán này} vào pháp quán duy thức về pháp thân hoặc quán về Phật tánh là tự tánh thanh tịnh. Những chú giải của họ thật sự sai lầm.’

75 Đọc Tendai shiso-shi, pp. 60-80 và 127-130.

76 Về tiểu sử của Tsung-tse và Tịnh Độ, đọc Bielefield, Dogen’s Manuals of Zen, pp.66-70. Với những sưu khảo khác về Thiền tông và Tịnh Độ tông vào đời Tống, đọc Ando, Tendai shiso-shi, pp.127-130, 335-336.

77 Chi-li, Kuan-wu-liang-shou fo ching shu miao-tsung ch’ao (Quán Vô Lượng Thọ Phật Kinh Số Diệu Tông Sao), T37.221c 16. (Từ đây gọi tắt là Diệu Tông Sao). Bản văn làm phụ đề cho tác phẩm ‘Quán Vô Lượng Thọ Phật Kinh Số’ của tôn giả Trí Khải. Theo ‘Tứ Minh tôn giả giáo hành lục’ (T46.858a), tập sách này được biên soạn vào năm 1021, tức vài năm sau khi Nhân Nhạc ly khai tông phái.

78 Đọc Chih-li, Kuan ching jung hsin chieh (Quán kinh dung tâm giải) trong ‘Ssu-

- ming tsun-che chiaio-hsing lu' (Tứ Minh tôn giả giáo hành lục) T46.866b.
 79 Chih-li, Miao-tsung ch'ao (Diệu Tông Sao) T37.197c.
 80 Trong 'Tứ minh tôn giả giáo hành lục', T46.867b. Tập sách được biên soạn vào năm 1014, trước khi Nhân Nhạc ly khai tông phái. Đọc cùng chỗ, T46.857c.
 81 Đọc Shioiri Ryodo, Cho-So Tendai ni okeru jissen-men no kosatsu, pp.79. Những khuôn mặt trong nhóm Sơn Ngoại như Yuan-ching (Nguyễn Thanh), Ch'ing-chao (Linh Quang), và Chih-yuan (Trí Viên) gạt bỏ tất cả 16 pháp quán tưởng như Sự. Đọc Nakayama Shoko, Cho-So Tendai to jodokyo, p.207.
 82 Quán kinh dung tâm giải (trong Tứ Minh tôn giả giáo hành lục) T46.867b
 83 Đọc cùng chỗ, T46.866b và 867b; đọc Diệu Tông Sao, T37.195b, 202b.
 84 Đọc, thí dụ, bài tựa 'Miao tsun ch'ao', T37.195c 2-4; và Hsiu-ch'an yao-chih (Tứ Minh tôn giả giáo hành lục), T46.868b21-23 và 869b12-18.
 85 Chih-li, Miao-tsung ch'ao (Diệu Tông Sao), T37.196c.
 86 Shioiri, Cho-So tendai ni okeru jissen men no kosatsu, p. 81
 87 Đọc Faure, The Rhetoric of Immediacy, p.79.

PHẦN HAI

CHÚ DỊCH

ĐẠI PHẨM THỨ NHẤT MA HA CHỈ QUÁN

Bài tựa của Quán Đảnh Cội Nguồn Giáo Pháp

{1a7} Chỉ và Quán tức chiếu soi và tịch tĩnh (1), {giáo pháp này} chưa từng được nghe nói đến từ những thế hệ trước, cho đến khi tôn sư Trí Khải (2) vào ngày thứ hai mươi sáu tháng tư năm thứ mười bốn đời Khai Hoàng (K'ai-huang) (594), tại chùa Ngọc Tuyền (Yu-ch'uan Ssu) đất Kinh Châu (Ching-chou) (3), bắt đầu thuyết giảng tác phẩm này mỗi ngày hai lần vào mùa kiết hạ, hết lòng chia cho người dòng {trí tuệ} của tôn sư. Mặc dù sự mong muốn giáo đạo của tôn sư được biết là không biên giới (5), ngay sau khi Thiên Thai Trí Khải thuyết giảng xong phần chánh quán (6), tôn sư dừng việc chuyển bánh xe pháp (7) và không luận đến những phần sau cuối của tác phẩm (8).

{1a10} Như theo mạch tìm nguồn, người tìm đến chỗ phát xuất, và theo làn hương, dò được chỗ phát sinh. Kinh Đại Tập nói: 'Ta tu tập không có bậc Thầy' (9). Nhưng Kinh cũng nói 'Ta, Thích Ca Mâu Ni, nhận lời thọ ký từ Phật Nhiên Đăng' (10). {Pháp} thế gian thường nói: 'Những người sinh ra vốn sẵn trí tuệ tốt đỉnh. Kế đến là những người có được trí tuệ qua sự học hỏi.' (11) Giáo lý Phật là chân lý bao la và vi diệu. Chân lý này như thiên quang tự tỏa rạng hay là sắc xanh

kia có từ một loại cây trà?’.(12)

{1a13} Nếu một hành giả nghe được sự trao truyền pháp bảo của ông cha, vị ấy sẽ nhận ra cội nguồn tông chỉ (13). Qua vô số kiếp Bạc Đại Giác Được Thế Gian Cung Kính đã làm đầy ắp mỗi mỗi luật nghi. Trong suốt sáu năm, Ngài diệt được cái thấy sai lệch trong chính mình và {rốt ráo} chinh phục được Ma vương (14) với chỉ một ngón tay. Lần đầu tiên thuyết pháp tại vườn nai (15), sau hết tại non Linh Thú (16), và nhập diệt trong rừng song thọ (17). Thế Tôn truyền pháp cho Ngài Maha Ca Diếp (Mahakasyapa) (I), là người sau buổi trà tỳ đã phân xá lợi Phật (18) làm tám phần {để chia cho các tín chủ} và {lần đầu tiên tập họp đồ chúng} để kết tập kinh tạng. (19) Ngài Maha Ca Diếp, sau đó, truyền pháp cho Ngài A Nan (II) Ngài A Nan dùng phong luân tam muội hóa giữa sông Hằng và phân chia xá lợi làm bốn phần (20). Trước đó, Ngài A Nan đã truyền pháp cho Ngài Sa Nặc Ca (Sanavasa) (III). Sa Nặc Ca, rưới pháp cam lộ, biểu hiện 500 thân thọ pháp và truyền pháp cho Ngài Ưu Ba Cúc Đa (Upagupta) (IV). Vị này đắc quả thứ ba trong tứ quả khi hây còn là thường nhân, và sau khi vào sông đời tăng sĩ, đắc được tứ quả (21). Ngài Ưu Ba Cúc Đa truyền pháp cho Ngài Đề Đa Ca (Dhrtaka) (V) (22). Vị này ngay khi bước lên nhận lễ thụ phong trở thành tăng sĩ liền đắc sơ quả, trước khi lập lại ba lần sám pháp, liền chứng được tứ quả và những quả vị cao hơn. Ngài Đề Đa Ca truyền pháp cho Ngài Mickara (Di Già Ca) (VI). Vị này truyền pháp cho Ngài Phật Đà Nan Đề (Buddhanandi) (VII). Vị này truyền pháp cho Ngài Phật Đà Mật Đa Buddhmitra (VIII) là người đã xiển dương tam bảo (23) với một vị vua và thắng cuộc tranh biện với một nhà số luận. Vị này truyền pháp cho một vị tỷ khiêu là Ngài Hiếp Tôn Giả (Parsva) (IX). Khi Hiếp Tôn Giả sinh ra, tóc đã bạc (24), hai bàn tay phát ra ánh sáng, cầm quyền kinh Phật (25). Tôn giả truyền pháp cho Ngài Phú Na Da Xá (Punyayasas) (X) là vị đã thuyết phục được Ngài Mã Minh (Asvaghosa) (XI) trong một cuộc tranh biện, xuống tóc cho Ngài Mã Minh, và thu nhận làm đệ tử. Ngài Mã Minh viết cuốn Rastrapala, là một kịch phẩm nói về Vô Thường, Khổ, và Không. Những người cảm nhận được có thể giác ngộ. Ngài Mã Minh truyền pháp cho Ngài Ca Tỳ Ma La (Kapimala) (XII) là người viết một bộ luận về Vô Ngã (Anatman); bất cứ nơi nào có bộ luận này những ý tưởng sai lầm đều bị tiêu hoại. Ngài Ca Tỳ Ma La truyền pháp cho Ngài Long Thọ (Nagarjuna) (XIII) là vị được sinh ra dưới một cội cây Arjuna (A chu đà na), và đắc được pháp thân qua sự giúp đỡ của một long thần (naga) (26). Ngài Long Thọ truyền pháp cho Ngài Ca Na Đề Bà (Kanadeva) (XIV) (27). Ngài Ca Na Đề Bà đã soi thủng con mắt trên một bức tượng bằng vàng của một vị thần, và dùng thần thông hóa thành một con mắt thịt rất lớn. Ngài Ca Na Đề Bà truyền pháp cho Ngài La Hầu La Đa (Rahulata) (XV). Vị này từ trí nhớ có thể đọc tụng một quyển sách gồm có danh hiệu của các thần linh, và vì vậy dùng thần lực này chinh phục được lòng tin của những kẻ nghi hoặc và hoán chuyển được họ. Ngài La Hầu La Đa truyền pháp cho Ngài Tăng Già Nan Đề (Sanghanandi) (XVI)

(28) là người đã nói bài kệ (29) để ẩn chứng cái hiểu của một vị A La Hán và truyền pháp cho Ngài Già Da Xá Đa (Sanghayasas) (XVII) (30). Ngài Già Da Xá Đa tìm thấy một đô thị khi đi dạo dọc theo một bờ biển, và tại đó đọc tụng những dòng kệ. Ngài truyền pháp đến Ngài Cưu Ma La Đa (Kumarata) (XVIII) là người một lần nọ nhìn thấy một đoàn kỵ mã đông đảo, liền nhớ được từng màu sắc của mỗi con ngựa, cùng biết được tên và màu áo khác nhau của mỗi kỵ sĩ. Vị này truyền pháp cho Ngài Xà Dạ Đa (Jayata) (XIX). Vì lợi ích cho những tăng nhân phạm giới, Ngài Jayata dùng thần lực hóa ra một cái hầm lửa khiến những vị tăng này bước vào sám hối. Hầm lửa thoát biến thành ao nước, và tội lỗi được xóa tan. Pháp được truyền đến Ngài Bà Tu Bàn Đầu (Vasubandhu) (XX), vị này tiếp nối truyền pháp cho Ngài Ma Nã La (Manorhita) (XXI) (31). Ngài Ma Nã La dùng sông Hằng để chia đám đông ra làm hai, và hoán chuyển {nhóm người ở hướng Nam}(32). Ngài Ma Nã La truyền pháp cho Ngài Hạc Lặc Na (Haklenayasas) (XXII), vị này sau đó truyền pháp cho Ngài Sư Tử Tôn Giả (Simha) (XXIII). Sư Tử Tôn Giả bị vua Damila (nước Kế Tân) sát hại (33). Theo đường grom, máu Ngài tuôn ra như dòng sữa

{1b6} Có hai mươi ba vị đã nối truyền pháp bảo, bắt đầu với Ngài Maha Ca Diếp và chấm dứt với Sư Tử Tôn Giả, nhưng {kê cả} Madhayantika (34) và Sanavasa, là các bậc đồng thời tiếp nhận pháp, thì có tất cả hai mươi bốn vị (35). Các bậc tôn sư nói trên đều được thọ ký {thành Phật} từ kim khẩu Thế Tôn. Tất cả đều là những bậc Thánh, và có thể làm lợi ích cho muôn người.

{1b9} Thuở xưa có một vị vua không muốn xây cái chuồng nơi vắng vẻ để nhốt con voi của nhà vua nhưng lại để con voi này ở gần lò sát sinh (36). Có khác gì hơn {loài thú nhốt trong chuồng} là con người, khi tiếp cận thánh nhân được lợi ích từ giáo pháp. Lại nói về một người Bà La Môn bán xương sọ, một cái gậy xỏ thẳng qua một số sọ, qua phân nửa một số sọ, và không qua hết số sọ còn lại. Người Phật tử dựng một cái tháp cho những cái sọ cây gậy xuyên qua, tôn kính lễ bái, và được tái sinh cõi Trời (37). Nghe được pháp có những lợi ích như vậy. Vì những lợi ích này mà Thế Tôn đã trao truyền pháp bảo (38).

{1b13} Trong tác phẩm Chỉ và Quán này, tôn sư Thiên Thai Trí Khải giải thích con đường đến với Pháp mà chính Người đã tự tâm tu tập (39). Khi Trí Khải sinh ra, ánh sáng chan hòa căn phòng, và nơi cặp mắt Người có hai con người. Về sau tôn sư {dựa vào} kinh Pháp Hoa lập ra pháp sám hối, và đắc được đà la ni (40). Từ đó, thay sự phụ của mình là người mà Trí Khải đã thọ nhận pháp yếu (41), tôn sư bắt đầu giảng dạy những lời kinh vàng Đại Bát Nhã Ba La Mật (42). Cả hai triều đại Trần và Tùy đều tôn kính và phong tước vị là ‘bậc thầy của hoàng tộc’. Tôn sư bỏ thân trong tư thế thiên định, đắc được Ngũ Phẩm Đệ Tử Vị (43).

{1b16} Như kinh Pháp Hoa nói: ‘{Công đức tích tụ từ người đã bố thí thất bảo (44) mỗi mỗi kiếp trong suốt 400 tỷ na do tha quốc độ, đã hoán chuyển và ban bố lục

thông cho tất cả, vẫn không bằng ngay cả một phần ngàn triệu công đức của người chứng nghiệm tia sáng an lạc đầu tiên {khi nghe được pháp}’(45). Thật quá ít ỏi sánh với công đức của người chứng đắc được Ngũ Phẩm Đệ Tử Vị !. Kinh Pháp Hoa cũng nói rằng: ‘{Người thuyết giảng lời kinh Pháp Hoa là} thiên sứ của Như Lai, được Như Lai phó thác làm việc làm của Như Lai’(46). Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: ‘Đó là vị Bồ Tát thứ nhất {trong bốn hạng Bồ Tát được thế gian nương dựa}’(47).

{1b20} Tôn sư Trí Khải lay Ngài Nam Nhạc (Tuệ Tư) (515-577) làm Thầy. Pháp tu trì của Ngài Tuệ Tư thật khó suy lường, trong suốt mười năm, tôn giả không làm gì khác hơn là đọc tụng kinh điển. Trong bảy năm Ngài phát đại tâm {sám hối}(48). Ngài vào thiền định liên tục trong ba tháng ròng, và trong khoảnh khắc, chứng ngộ viên mãn. Các pháp môn Đại Thừa và Tiểu Thừa phơi bày sáng tỏ trước mắt (49). Tôn giả Tuệ Tư là môn đồ của thiền sư Tuệ Văn. Trong suốt thời gian Kao-tso (Cao Tổ) (550-560) Bắc Triều tại vị, Ngài Tuệ Văn một mình đi (50) qua vùng đất giữa hai con sông Hoàng hà và Hoài hà (51), không ai biết được Ngài là bậc cao tăng đắc pháp (52). Thực vậy, {hằng ngày} dân chúng giẫm chân trên đất và ngược mắt ngó trời (53), nhưng chưa hề lường được đất bao xa, trời bao rộng. Trí tuệ của Ngài Tuệ Văn đặc biệt dựa vào Đại Tập, đã được Ngài Long Thọ, là vị tổ thứ mười ba trong số những vị tổ trao truyền pháp bảo thuyết giảng. Như được nói trong bộ luận ‘Quán Tâm’ của tôn sư Trí Khải: ‘Tôi hoàn toàn tin nhận Tổ Long Thọ’(54). Vì vậy, chúng ta có thể thấy rõ rằng Ngài Long Thọ là Cao Tổ của {tông phái}. {1b27}Hỏi: ‘Những người theo chủ thuyết hoài nghi nói rằng {Trung Luận (của Long Thọ) thì khai phóng, trong khi Chỉ và Quán thì kiến lập. Làm thế nào giống nhau được?}’.

{1b28} Trả lời: Có tất cả bảy mươi bộ luận của người Ấn về những bài kệ của Ngài Long Thọ, người trí không nên chỉ câu chấp vào luận cứ của Pingala (Tần Già La) (56) trong khi bác bỏ những luận cứ của các bậc thầy khác (57). Hơn nữa, như đã nói trong Trung Luận ‘Bất cứ pháp nào đến từ nhân và duyên, tôi nói đồng với Không. Đó cũng là pháp giả hiện. Đây cũng là ý nghĩa của Trung Đạo’.(58)

Ba loại Chỉ và Quán

{1c1} Tôn sư Trí Khải truyền trao ba pháp Chỉ và Quán của Tổ Tuệ Tư : (i) Tiệm và Tiến, (ii) Bất Định, và (iii) Viên và Đốn. Tất cả đều là pháp Đại Thừa. Tất cả đều lấy thực tướng (shih-hsiang) làm đối tượng quán chiếu, và có thể được gọi là Chỉ và Quán. Tiệm Chỉ Quán khởi đầu cạn nhưng dần dần vào sâu, giống như trèo lên các bậc thang. Bất Định Chỉ Quán (59) trước và sau tương tác, giống như màu sáng của kim cương dưới ánh mặt trời thay đổi tùy vị trí (60). Trong Viên Đốn Chỉ Quán, khởi đầu và chung cuộc không phải là hai điều khác biệt, sự hành trì sánh với người có thần lực chiếm ngự được khoảng không (61). Vì ba loại căn cơ,

chúng tôi giảng dạy ba lối đến với pháp, và đưa ra ba điều tương tự này (62). Đã giải thích về ba loại Chỉ và Quán, giờ đây chúng tôi tiếp tục quảng diễn xa hơn.

Tiệm Tiến Chỉ Quán

{1c6} Ngay ở bước đầu tiên của pháp môn Tiệm Chỉ Quán, hành giả thấy được bản tánh của chân lý tối thượng. Chân lý này bất khả tư nghị, nhưng phương pháp tiệm và tiến dễ thực hành (63). Hành giả an trụ nơi giới (kuei-chieh), từ đó bỏ những thói quen xấu, và hướng về điều thiện. Những lối đi của lửa, máu và đao kiếm (64) phải dừng lại, và hành giả đến được với ba cõi khá hơn (65). Tiếp theo, hành giả thực tập thiền quán (66), qua đó vượt được màng lưới của vọng dục, và đến được chỗ quán chiếu về tướng và vô tướng (67). Kế đến hành giả đưa trí tuệ đạt đến tự do từ vô lậu (wu-lou) (68), nơi đó vượt thoát ngục tù tam giới, đắc Niết Bàn. Sau đó hành giả làm kiên cố đức từ và bi, không chú mục vào sự chứng đắc, và vào Bồ Tát đạo (69). Cuối cùng, hành giả vun bồi {cái thấy} về {chính} thực tại, vượt qua biên kiến từ hai lối nhìn sai lệch, và đạt đến thường trụ viên mãn (70). Đây là bức vẽ của pháp môn Tiệm Tiến Chỉ Quán, đi từ cạn đến sâu.

Bất Định Chỉ và Quán

{1c12} Bất Định Chỉ Quán thì không đi theo thứ lớp đặc biệt nào (71). Có khi dùng phương pháp Tiệm như đã nói, có lúc lại dùng phương pháp Đốn, như sẽ được trình bày sau đây (72), thay đổi tùy thời, lúc cạn lúc sâu. Khi thì hướng về Sự (Shih), khi thì hướng về Lý (Li) (73). Có trường hợp cho thấy thế tục {tất đàn} là đệ nhất nghĩa tất đàn, hoặc đi vào đệ nhất nghĩa từ vị nhân và đối trị tất đàn (74). Pháp môn này có thể liên quan đến sự an tĩnh (hsi) khi quán (kuan) để đạt đến chỉ (chih), hoặc liên hệ đến sự chiếu soi (chao) của chỉ để đạt đến quán (75). Đây là lý do tại sao gọi là Bất Định Chỉ Quán.

{1c16} Hỏi: ‘Những người chủ trương hoài nghi có thể nói {Ba phương pháp Chỉ Quán này cùng thuộc về giáo lý Đại Thừa, có cùng đối tượng [chân lý], và cũng mang cùng tên (76). Tuy nhiên, cách thực hành thì rõ ràng là khác biệt.’

{1c16} Trả lời: ‘Mặc dù giống nhau, nhưng không như nhau; và mặc dù không như nhau, mà là nhau (77). Có sáu [sự khác biệt trong bậc thứ nhất] của phương pháp Tiệm Tiến Chỉ Quán, ba cảnh giới xấu ác và ba cảnh giới thiện (78). Có ba mặt tu tập tổng quát để đạt đến sự thoát ly phiền não, khiến chúng ta có đến mười hai điểm khác nhau (79). Lý do chúng tôi dùng tên gọi ‘Bất Định’ [cho pháp môn Chỉ Quán này] là vì chúng tôi nói từ nhiều phối cảnh khác nhau.

{1c19} Hỏi: ‘Loại Chỉ Quán được luận đến ở đây cùng là Đại Thừa, quy về cùng chân lý tối thượng, và cũng được gọi là {Chỉ và Quán}. Vậy thì tại sao mục này được xem là {rõ ràng khác biệt}?’ (80)

{1c20} Trả lời: ‘Mặc dù giống nhau, nhưng không như nhau; và mặc dù không như nhau, nhưng là nhau. Trong pháp môn Tiệm Tiến Chỉ Quán có chín (81) điểm khác biệt, trong khi đó trong pháp môn Bất Định Chỉ Quán có bốn điểm khác biệt (82), làm thành mười ba điểm khác biệt. Sở dĩ chúng tôi nói rằng ‘không như nhau’ bởi vì muốn nhấn mạnh trên vô số trong cách dùng ngôn từ. Điều này cũng không khác khi các bậc Thánh nhìn pháp vô vi (83) như là có những khác biệt.

Viên Đốn Chỉ Quán (84)

{1c23} Từ điểm khởi đầu, Viên Đốn Chỉ Quán lấy thực tướng (shih hsiang) làm đối tượng (85). Không cần biết đối tượng quán chiếu là gì, đều được nhìn đồng nhất với trung đạo (86). Ở đây, không có điều gì ra ngoài sự thực (chen-shih). Khi hành giả trụ {tâm} vào pháp giới {như cảnh}, và hợp nhất tâm với cảnh {như nó là} (87), thì không một sắc, một hương nào mà không phải là trung đạo (88). Cũng như vậy đối với cảnh giới của ngã, cảnh giới của chư Phật, và cảnh giới của chúng sinh (89). Bởi vì tất cả âm giới (skandha) và căn, trần xứ (ayatana) [của thân và tâm] là như thị, không hề có khổ để phải chối bỏ (90). Bởi vì chính vô minh và phiền não đồng nhất với Bồ Đề, không hề có nguồn cội khổ cần phải tiêu diệt. Bởi vì hai lối nhìn cực đoan là trung đạo, và tà kiến là chánh kiến, không có đạo để tu. Bởi vì luân hồi đồng với Niết Bàn, không có gì để chứng đắc. Bởi vì hỷ nhiên khổ và nguồn khổ không hiện hữu, phàm không có mặt. Bởi vì đạo và tịnh không hiện hữu, thánh cũng không. Một thực tướng, nơi đó là tất cả- không một thực tại nào đứng ở bên ngoài. Tất cả thực tại tự tánh thuần tịnh, gọi là ‘Chỉ’ (91), đó là, dù tịch nhưng hằng chiếu, gọi là ‘quán’ (92). Mặc dù minh định sự khác biệt giữa hai giai đoạn hành trì trước và sau, tuyệt đối không phải là hai, không hề có sự chia cắt ở giữa. Đây gọi là ‘Viên Đốn Chỉ Quán’.

Kiểm chứng ba loại Chỉ và Quán qua kinh điển (93)

{2a2} Giờ đây hãy tạm gát lại hai phương pháp Tiệm và Bất Định Chỉ Quán, chúng tôi sẽ giải thích sâu hơn về pháp môn Viên Đốn Chỉ Quán căn cứ vào các tạng kinh.

{2a3} Vị Bồ Tát phẩm hạnh Bhadrasiras, là bậc đã thâm nhập cực kỳ sâu xa, nói rằng: ‘Khi một vị Bồ Tát trú trong cõi luân hồi, trước hết phát Bồ Đề tâm, và khi giác ngộ trong từng niệm, kiên cố, không ngăn ngại, thì công đức dung chứa trong mỗi niệm lớn rộng vô biên, và ngay cả Như Lai dù thuyết giảng trong vô lượng thời gian, cũng không nói hết đến chỗ cùng tận’ (94). Vị Bồ Tát này nghe được pháp thâm sâu, phát đại tín tâm, lập đại hạnh, trụ diệu vị, tự trang nghiêm bằng diệu đức, và dùng phương tiện thiện xảo để đưa chúng sinh vào diệu pháp.

{2a8} Nghe diệu pháp có nghĩa gì? Hành giả nghe rằng Luân Hồi tức Pháp Thân,

rằng Khổ tức Bát Nhã, rằng trói buộc (95) tức giải thoát. Mặc dù chân lý có ba danh, nhưng không phải là có đến ba thể (t'i) (96). Mặc dù chỉ có một thể, nhưng mang ba tên gọi. Cái ba này không ngoài nhất tướng (hsiang); trong thực tại, không hề có sự phân cách giữa những điều này. Vì Pháp Thân tối thượng, Bát Nhã và Giải Thoát cũng tối thượng; vì Bát Nhã thuần tịnh, Pháp Thân và Giải Thoát cũng thuần tịnh; vì Giải Thoát không ngăn ngại, Pháp Thân và Bát Nhã cũng không ngăn ngại. Khi nghe bất cứ pháp gì cũng không khác- mỗi mỗi đều chứa đựng sự tròn đầy của pháp Phật, không hề tổn giảm. Đây là cái 'nghe được diệu pháp' muốn nói.

{2a14} Diệu pháp là gì? Đó là sự xác quyết rằng tất cả pháp đều rỗng lặng, rằng chỉ là giả hiện, rằng là trung dung giữa hai đối cực (97). Rốt ráo không có một, hai hoặc ba {cái nhìn khác biệt}, vẫn có một, hai, và ba {cái nhìn khác biệt}. Nói rằng ba điều trên không có mặt {rời rạc} để ngăn chặn sự chấp chặt hoặc là một, hoặc là hai, hoặc là ba, trong khi nói ba không hiện hữu {tách biệt} làm sáng tỏ {tính đa dạng của} cái một, hai, và ba này. Khi không ngăn chặn, cũng không tỏ rạn, thì tất cả đều tuyệt đối, thanh tịnh, và vô ngại. Khi nghe pháp thâm sâu mà không e sợ, nghe pháp lớn rộng mà không nghi ngờ, giữ tâm vững chắc khi nghe rằng pháp không sâu cũng chẳng rộng- đây là chỗ gọi là có được 'đại tín tâm'. (98)

{2a18} Diệu Hành là gì? Quy nhất niệm về Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác (99), biết rằng chính vô thượng đồng như trung đạo, và không còn vui với chỗ thiên lệch, viên mãn tu trì ba chân lý mà không tìm kiếm tịch diệt trong sự vắng bóng của cực đoan, hoặc chịu giao động vì sự có mặt của những cực đoan, và đi thẳng vào trung đạo mà không giao động hoặc phân biệt - đây là ý nghĩa của 'diệu hành'.

{2a21} Vào viên vị là gì? Đó là, khi vào sơ vị, chứng ngộ được rằng một vị là tất cả vị, tất cả đều tối thượng, thanh tịnh, và vô ngại (100). Đây là ý nghĩa của 'viên vị'.

{2a23} Tự tại trang nghiêm là gì? (101) Kinh Hoa Nghiêm thuyết sâu về tự tại (102). Như kinh nói, hành giả có thể nhập tam muội {không ngăn ngại} qua một căn, và xuất tam muội để thuyết pháp với một căn khác, hoặc hành giả có thể đồng thời xuất nhập tam muội với cùng một căn, hoặc chẳng xuất cũng chẳng nhập với bất cứ căn đặc thù nào. Cả sáu căn đều như vậy. Hành giả có thể nhập tam muội đối với một căn-cảnh, hoặc xuất ly và thuyết pháp với một căn-cảnh khác, hoặc cả xuất và nhập với một căn cảnh, hoặc chẳng xuất cũng chẳng nhập. Sáu căn-cảnh đều như vậy. Hành giả có thể nhập tam muội trong chiều hướng này, hoặc xuất tam muội và thuyết pháp trong chiều hướng khác, hoặc xuất nhập cùng chiều hướng, hoặc chẳng xuất cũng chẳng nhập. Hoặc hành giả có thể nhập tam muội với một cảnh, hoặc xuất tam muội và thuyết pháp với một cảnh khác, hoặc cả xuất cả nhập, hoặc chẳng xuất cũng chẳng nhập với một cảnh. Chính ra, ngay cả khi với một căn hoặc căn-cảnh, hành giả nhập và xuất tam muội, hoặc cả hai, hoặc chẳng cả hai, rồi

thì hành giả tự tại đối với mỗi mỗi hình tướng của chánh báo và y báo (103). Đây là ý nghĩa của ‘tự tại trang nghiêm’. Ví như mặt trời chiếu rạng bốn châu (104), khiến nơi này là buổi trưa, nơi khác là buổi sáng, buổi chiều, hoặc khoảng giữa đêm. Đó là vì vị trí thay đổi trong cuộc chuyển xoay, mặc dù chỉ có một mặt trời, bốn châu thấy dường có khác (105). Đức tự tại của Bồ Tát cũng giống như vậy.

{2b8} Từ pháp viên mãn thành tựu chúng sinh là gì? Phóng hào quang, Bồ tát có thể đưa chúng sinh đến chỗ lợi ích {chúng ngộ rằng tất cả} đồng với Không, đồng với Giả, và đồng với Trung Đạo. Và Bồ Tát có thể đưa đến sự lợi ích từ khả năng xuất nhập tam muội, xuất nhập đồng thời, hoặc chẳng xuất cũng chẳng nhập {trong bất cứ và tất cả tình huống}. Chỗ này là chỗ của tất cả oai nghi đi, đứng, ngồi, nằm, nói, nín, hoặc bất cứ tướng trạng nào khác. Bất cứ những ai đã có được cảm nghiệm sẽ thấy {chân lý này} như người có mắt thấy được ánh sáng. Với những kẻ thiên lệch {đối với viên giáo} thì không thể cảm nhận được, ví như người mù thì chỉ thấy toàn bóng tối (106).

{2b12} Vì vậy, chúng tôi trích dẫn câu chuyện của Long Vương như một thí dụ (107). Cao xa, vị vua Rồng này tóm thu sáu tầng trời cõi dục; dài rộng thì xuyên suốt bốn châu. Ngài kéo mây, điều hành sấm, chớp, khiến thành mưa, làm tất cả mà không hề rời khỏi tòa ngồi. Hành trạng của Long Vương thay đổi với những người thấy được Ngài. Bồ Tát cũng như vậy. Bên trong, chúng đắc được sự hòa điệu đồng thời của Không, Giả, và Trung Đạo; bên ngoài Bồ Tát có thể, trong khi không làm loạn pháp tánh, đưa đến nhiều lợi ích cho chúng sinh, và dẫn thân vào con đường phổ độ. Đây là cái được gọi là ‘từ pháp thành tựu chúng sinh bằng những phương tiện thiện xảo’.

{2b17} Chỗ sơ phát tâm cũng giống như vậy {108}- đây cũng là chỗ rất chân thật qua những tầng lớp trung và thượng. Như Lai không ngừng tán dương pháp này; những ai nghe được đều hoan hỷ (109). Bồ Tát Sadaprarudita (Tát Bà Ba Đôn) đi tìm ánh sáng trí tuệ ở phương Đông (110), Ngài Sudhana (Thiện Tài) thì đi về phương Nam tìm pháp (111). Bồ Tát Bhaiṣajyārāja (Dược Vương) đốt cháy đôi tay cúng dường chư Phật (112). Đức Samantaprabhāsa (Phổ Minh Như Lai) tự tại để đầu rơi (113). Ngay cả những ai một ngày ba lần bỏ thân mạng nhiều như cát sông Hằng, cũng không sánh được với diệu dụng lợi ích của người chép biên, trì tụng một dòng pháp kệ (114). Thì làm thế nào việc mang vác trên đôi vai hằng tỉ kiếp có bao giờ trả lại được ân đức của pháp Phật. Chỗ này được nói đến từ một quyển kinh (115), nhưng trong những kinh khác, chúng tôi cũng tìm thấy {những thí dụ về lời dạy này}.

{2b22} Hỏi: ‘Người nghi ngờ có thể nói rằng ông ấy muốn nghe được chúng có có trong kinh điển về hai tam muội kia’ (116).

{2b22} Trả lời: ‘{Thật cũng nên biết} Tuy vậy kinh luận thì quá bao la, và không thể được trưng dẫn chi li tất cả. Dù vậy, chúng tôi sẽ dẫn chứng một hoặc hai quyển kinh’.

{2b23} Kinh Vimalakirti (Duy Ma Cật) nói: ‘Khi Bồ Tát ngồi xuống cội Bồ Đề, và dùng lực của chính mình hàng phục được quân ma, Bồ Tát đắc quả Niết Bàn và chứng giải thoát. Bồ Tát ba lần chuyển bánh xe pháp (117) cho hằng sa cõi nước. Pháp luân thường tịnh, không nghi ngờ rằng thiên nhân đều được chứng ngộ, rằng tam bảo (118) xuất hiện trên thế giới (119). Đây là chỗ khởi đầu pháp môn Tiệm Tiến (120). Kinh Duy Ma Cật cũng nói: ‘Thế Tôn thuyết pháp với một âm thanh, nhưng chúng sinh hiểu qua những căn cơ khác biệt. Có người e sợ, có kẻ an lạc, có người sinh ác cảm, có kẻ chẳng còn nghi. Đây là một thí dụ về Phật lực bất khả tư nghị’ (121). Đây là chứng cứ từ kinh điển về pháp môn Bất Định. Kinh Duy Ma Cật cũng nói: ‘Phật dạy rằng pháp chẳng hiện hữu, chẳng không hiện hữu, bởi nhân duyên mà có. Vì vậy, không có ngã, không có người làm, và không có người nhận {quả báo}(122), tuy nhiên điều này không có nghĩa rằng không có thiện nghiệp và ác nghiệp (123). Đây là một chứng cứ từ kinh điển về pháp môn Viên Đôn.

{2c2} Kinh Pancavimsati nói: ‘Có thứ lớp học, có thứ lớp hành, có thứ lớp chứng đạo’ (124) Đây là chứng cứ từ kinh điển về pháp môn Tiệm Tiến Chỉ Quán (125). Kinh này còn nói rằng: ‘Khi một bảo châu được gói trong nhiều lớp vải màu và đặt vào trong nước, màu nước sẽ thay đổi theo màu của tấm vải gói viên ngọc’ (126). Đây là chứng cứ của kinh điển về pháp môn hoặc giáo nghĩa Bất Định Chỉ Quán. Kinh cũng nói rằng: ‘Ngay từ khoảnh khắc phát tâm Bồ Đề liền ngồi tòa giải thoát (127), chuyển pháp luân, và cứu chúng sinh’ (128). Đây là chứng cứ từ kinh điển về pháp môn Viên Đôn Chỉ Quán.

{2c6} Kinh Pháp Hoa nói: ‘Những người như vậy sẽ y theo pháp này dần vào trí tuệ Phật’(129). Đây là chỗ làm sáng tỏ Tiệm Tiến Chỉ Quán. Kinh Pháp Hoa nói: ‘Nếu chúng sinh không thể tin nhận pháp này, thì hãy dùng những pháp môn sâu xa khác diễn bày, giảng dạy, làm lợi ích, và mang lại an ổn cho họ’ (130). Đây là chỗ làm sáng tỏ của pháp môn Bất Định Chỉ Quán. Kinh Pháp Hoa cũng nói: ‘Ta (Phật) đã vượt qua những {giáo pháp} phương tiện (131), và giờ đây chỉ thuyết giảng đạo tối thượng.’(132). Đây là chỗ làm sáng tỏ pháp môn Viên Đôn Chỉ Quán.

{2c10} Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: ‘Từ con bò vắt ra sữa, từ sữa làm thành kem, từ kem làm thành sữa đặc, từ sữa đặc làm thành chất bơ, từ chất bơ làm thành chất đề hồ sau cùng’ (133). Chỗ này làm sáng tỏ Tiệm Tiến Chỉ Quán. kinh Đại Bát Niết Bàn cũng nói: ‘Khi cho chất độc vào sữa thì sữa này có thể làm chết người. Điều này cũng đúng đối với {tất cả tiến trình chế biến sữa} thành chất đề hồ, là chất có thể làm chết người nếu chứa chất độc’(134). Chỗ này chứng minh pháp môn Bất Định Chỉ Quán. Kinh này cũng nói: ‘Trên núi Tuyết có loại cỏ Ksanti (Phì nhĩ). Nếu bò ăn loại cỏ này liền có được chất đề hồ trong sữa.’ (135) Chỗ này chứng minh pháp môn Viên Đôn Chỉ Quán.

{2c13} Kinh Kim Quang Minh nói: ‘Khi Phật chuyển pháp luân, Ngài tẩy sạch bụi dục vọng như mưa từng hạt nhỏ, mở cánh cửa Niết Bàn, tuôn gió giải thoát, xóa

tan khổ hoạn, mang đến sự thanh lương của chánh pháp. Sau đó, Ngài ban lời thuyết về mười hai nhân duyên, dùng gột rửa vô minh và tẩy sạch sự nung nấu của kiến chấp sai lầm. Cuối cùng, Ngài thuyết pháp Đại Thừa tối thượng tuôn tràn như suối, khơi dậy tư tưởng giải thoát trong tất cả chúng sinh.’ (136). Đây là chỗ minh chứng cho pháp môn Tiệm Tiến Chỉ Quán.

{2c18} Kinh Hoa Nghiêm nói: ‘Khi loài rồng biển tuôn số lượng lớn mưa vào đại dương, chỉ một biển rộng cũng đủ sức dung chứa, những chỗ khác thì không thể chịu đựng nổi. Những tạng kinh viên diệu được thuyết giảng cho bậc thượng căn; kẻ định tính nhị thừa ví như kẻ điếc và câm.’ (137)

{2c19} Kinh Duy Ma Cật nói: ‘Khi bước vào rừng chiên đàn, chỉ một làn hương từ hoa chiên đàn, không người thấy bất cứ mùi hương nào khác. Cũng như vậy, người bước vào thất này cảm nhận không gì khác hơn là hương công đức Như Lai.’ (138)

{2c21} Kinh Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội nói: ‘Nếu có người nghiền nát một số lớn bột hương, đổ vào một cái bầu tròn, và đốt cháy một phần hương trong cái bầu này, khói hương sẽ lan tỏa khắp nơi.’ (139)

{2c22} Kinh Pancavimsati nói: ‘Nếu một vị Bồ Tát muốn vào nhất thiết trí để biết tất cả pháp, Xá Lợi Tử, vị Bồ Tát này nên tu tập trong trí tuệ viên đốn.’ (140)

{2c23} Kinh Pháp Hoa nói: ‘{Các Bồ Tát, Chuyển Luân Vương, Trời, Rồng} đến vòng tay cung thỉnh, mong muốn được nghe vi diệu pháp’ (141).

{2c24} Kinh Đại Niết Bàn nói: ‘Ví như có người bơi lội trong biển lớn, người ấy biết rằng đang bơi trong nước của tất cả những dòng sông.’ (142)

{2c25} Kinh Hoa Nghiêm nói: ‘Thí dụ, cũng giống như khi thái dương xuất hiện: vào lúc bình minh chỉ những đỉnh núi cao được tỏa rạng, rồi mới đến vùng thung lũng, rồi đến đồng bằng.’ (143) Đồng bằng dụ cho Bất Định, thung lũng dụ cho Tiệm Tiến, và đỉnh cao dụ cho Viên Đốn Chỉ Quán.

{2c27} Những dẫn chứng nói trên đều là những lời chân thật từ kim khẩu Phật. Đó là pháp được Như Lai tán dương trong quá khứ, hiện tại, và tương lai. Pháp ấy không có điểm khởi đầu, không cần biết bao xa trong quá khứ; pháp ấy vô tận và vô biên trong hiện tại, và sẽ đi vào tương lai không dừng nghỉ. Pháp tánh bất khả tư nghị ở bất cứ thời nào trong ba thời. Phải biết rằng pháp môn Chỉ và Quán là Thầy của tất cả chư Phật. Vì pháp bất tử, chư Phật cũng bất tử. Như thế đó, pháp đầy an lạc, riêng biệt, và thanh tịnh (144). Tại sao lại có người không tin vào những chứng cứ từ kinh điển như đã nói?.

{3a4} Một khi hành giả có tín tâm vào ba pháp môn Chỉ và Quán, hành giả cần phải biết rõ ba tác phẩm nói về pháp ấy. Tác phẩm thứ nhất là ‘Thứ Đệ Thiên Môn’ (145), có tất cả ba mươi chương. Mười chương phụ lục do vị tăng tên Fa-shen (146) (Pháp Thân) tại đạo tràng Đại Trang Nghiêm ghi lại. Tác phẩm thứ hai về Bất Định Chỉ Quán là ‘Lục Diệu Pháp Môn’ (147). Như ý nghĩa ‘bất định’, tác phẩm này đề cập đến phương thức hành trì mười hai thứ lớp thiên quán (148), chín thiên quán về cái chết (149), tám thiên quán về giải thoát (150), bốn pháp thiên

phân biệt, tinh lọc, huân tập, và tu trì (151), {mười hai} nhân duyên, và lục độ. {Tác phẩm này} viên dung những phương pháp đã nói tuôn tràn không ngăn ngại, cả hai mặt tung và hoành. Vị thượng thư là Mao Hsi (Mao Hỷ) đã yêu cầu Thiên Thai Trí Khải biên soạn tác phẩm này (152). Tác phẩm thứ ba là Viên Đốn (Chi Quán) (153), được Kuan Ting (Quán Đảnh) ghi chép tại chùa Ngọc Tuyền, thuộc Kinh Châu. Mặc dù có đến ba tác phẩm, đừng bị sai lạc hoặc làm thương tổn cái hiểu của riêng mình vì vướng víu thiên lệch {đối với sự phân biệt giả định trong các tác phẩm}. Kinh Đại Tập nói: ‘Hoặc tiếp nhận được hoặc không tiếp nhận được trí tuệ viên mãn, chúng sinh ở trong vòng trói buộc và ở chỗ giải thoát.’ (154) Các tác phẩm trên nên được đọc trong đường hướng tương tự như vậy.

{3a11} Hỏi: ‘Kẻ nghi ngờ có thể nói rằng vì tất cả các pháp rốt ráo có dấu ấn Niết Bàn, {dấu ấn} này không thể diễn đạt bằng lời (155). Kinh Đại Bát Niết Bàn nói: ‘Nguồn gốc vạn vật có mặt không thể giải thích, và nguồn gốc suy thoái của vạn vật cũng không thể giải thích’. (156) Bất cứ những ai muốn diễn đạt hoặc tóm lược hoặc chi li, đường ngôn ngữ đều bị cắt đứt, và chẳng có người làm việc giải thích cũng chẳng có điều gì đã được giải thích. Hơn thế nữa, Ngài Xá Lợi Phất nói: ‘Tôi nghe rằng đối với giải thoát không một điều gì có thể nói được, và vì vậy tôi không biết nói gì về giải thoát.’ (157) Xa hơn, Ngài Duy Ma Cật nói: ‘Cái được thuyết ra thiếu khả năng thuyết giảng hoặc khai bày. Những người nghe pháp được thuyết ra có thể chẳng nghe cũng chẳng hiểu.’ (158) Như vậy, chẳng có người năng thuyết, cũng chẳng có cái sở thuyết, ngay cả việc nói rằng các ông giảng dạy người.

{3a18} Trả lời: (159) ‘Nhưng ông chỉ đưa ra một trong hai đối cực (160), và không đề cập gì đến mặt kia. Kinh Đại Niết Bàn nói ‘Do bởi nhân và duyên, tuy vậy, có thể thuyết pháp.’ (161) Kinh Pháp Hoa nói: ‘Phật thuyết pháp cho chúng sinh bằng cách dùng vô số phương tiện và nhân duyên khác biệt’ (162). Kinh này cũng nói rằng ‘Đức Thích Ca Mâu Ni dùng phương tiện thiện xảo giáo pháp cho năm tỷ khiêu.’ (163) Thực sự, pháp có thể được thuyết, cả hai mặt tung và biệt. Kinh Đại Niết Bàn nói: ‘Một người có mắt mờ tả màu sữa cho một người mù.’ (164) Chỗ này cho thấy rằng chân lý có thể được thuyết giảng. Kinh Pravara-devaraja-pariprecha (Thăng thiên vương bát nhã ba la mật đa kinh) nói: ‘Mặc dù một câu đà la ni thiếu văn tự, tuy vậy, văn tự diễn tả một thần chú.’ (165) Chỗ này cho thấy rằng chân lý tương đối có thể được thuyết giảng. Ngoài ra, Như Lai luôn dựa vào nhị đế khi thuyết pháp.’ (166) Ngài Duy Ma Cật nói: ‘Ly khai tướng văn tự đồng với giải thoát.’ (167). Như vậy, thuyết tức không thuyết. Kinh Đại Niết Bàn nói: ‘Nếu một vị Bồ Tát hiểu được rằng Như Lai chưa từng thuyết pháp, thì chính vị Bồ Tát này đã nghe được pháp rất nhiều.’ (168). Kinh Visésacintabrahma-pariprecha (Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn Kinh) nói: ‘Phật và môn đồ thường ở hai trạng thái, khi nói, khi lặng thinh.’ (169) Kinh Pháp Hoa nói: ‘Hoặc đi hoặc đến, hoặc đứng hoặc ngồi, Thế Tôn thường ban mưa pháp vi diệu’. (170). Kinh này cũng nói rằng: ‘Nếu người muốn tìm gặp pháp Phật, hãy thường theo gập kẻ

thường xuyên nghe pháp’(171), và ‘thiện tri thức’(172) là nhân và duyên quan trọng đưa đến chứng ngộ, vì người này hoán đổi, đưa đường, và giúp hành giả nhìn thấy Phật’ (173). Kinh Niết Bàn nói: ‘Mây mưa sấm chớp giữa hư không tuôn tràn hoa báu’(174) Làm thế nào pháp lại không thể được thuyết giảng?.

{3b2} Nếu một người cho rằng nói và lặng thinh là hai điều trái nghịch, thì người ấy đã không hiểu được ý nghĩa của giáo, và đã mất dấu chân lý (lì). Bởi vì, không có pháp tách biệt với thuyết, và cũng không có thuyết tách biệt với pháp, thuyết và không thuyết đồng như nhau. Không có hai, cũng không có sự khác biệt ở giữa những điều này; thế giới hiện tượng (shih) như phô bày, không phải là có thực. Người đại bi thuyết giảng vì nhủ lòng thương những kẻ chưa từng nghe được pháp. Ví như ánh trăng đã ẩn sau rặng núi xanh kia, mà người đưa lên một cái quạt tròn để bắt chước; hoặc như gió đã ngừng mà người cố rung cây để diễn tả việc làm của gió. Ngày nay tâm trí con người cạn kiệt, có được cái nhìn thâm sâu là cả một sự khó khăn. Nhưng với con mắt nương qua hình tướng, người ấy có thể thấy được, và văn tự được ghi lại khiến cho dễ hiểu. Tuy vậy, nếu một người làm thương tổn cái hiểu của chính mình vì tự trói buộc vào văn tự, thì người ấy phải biết rằng chính bản văn không phải là sự thực tuyệt đối. Hội nhập vào được chỗ thấy rõ ràng tất cả chữ viết không thuyết phục mà cũng chẳng không thuyết phục, thì người ấy mới đến với cái hiểu toàn diện suốt một bản văn. Với ánh sáng của nguyên lý như thế đó, ba tác phẩm nói trên đã được dùng để mở ra cánh cổng, qua đó chân lý tuyệt đối được chứng đắc.

{3b10} Những lời này hoàn tất sự giải thích ngắn gọn về nguồn gốc của tác phẩm Maha Chi Quán. (175)

Tham khảo

1 Chan Jan (Trạm Nhiên) (T46.142b6-9) nói: ‘Hai chữ ‘Chi Quán’ trực tiếp diễn tả thể (t’i) {của giáo pháp} được nghe {trong các bài giảng của Trí Khải trong tác phẩm MaHa Chi Quán}. Hai chữ ‘Tịch Chiếu’ xung tán giá trị của thể tánh này. Điều này để nói rằng yếu tính của Chi là Tịch, yếu tính của Quán là Chiếu. Hoặc hành giả nói đến mười pháp quán tưởng hoặc mười đại phẩm (như toàn bộ) từ thủy chí chung không có bất cứ {khía cạnh nào của MaHa Chi Quán} mà không liên quan đến hai pháp môn Chi và Quán {tức} tịch và chiếu’.

2 Kuan Ting (Quán Đảnh) nói đến Thiên Thai Trí Khải như được Yang Kuang (Dương Quảng), hoàng tử nước Tùy vào năm 591 tôn xưng là Chi-che (Trí Giả). Đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, p.54. Để thuận tiện, pháp hiệu ‘Trí Khải’ được dùng trong suốt bản văn này.

3 Tại huyện Tang-yang, đất Ching-chou, tỉnh Hupei (Đương Dương, Kinh Châu, Hồ Bắc), Trí Khải lập Ngọc Tuyên Tự (trước gọi là Nhất Âm Tự) vào năm 593. Năm sau vua Văn Đế nhà Tùy ban biểu đề và đổi tên là Ngọc Tuyên. Cùng với sự

bành trướng của Thiên Tông, Luật Tạng, và truyền thống Phật giáo phương Bắc, Ngọc Tuyên Tự liên tục trở thành đạo tràng chính của Thiên Thai Tông cho đến khi cuộc khủng bố Phật giáo xảy ra vào thế kỷ thứ chín.

4 Chan-jan (Trạm Nhiên) (T46.142c24) nói đến hai thời khóa sáng và trưa.

5 Chan-jan (T46.143a7-13) nói là ‘hỷ và lạc trong giáo thuyết’ là bốn hình thái lớn của biện tài, danh tiếng, khả năng thuyết giảng vô biên không ngăn ngại đầy đủ pháp Phật trong một ngôn từ đơn giản.

6 ‘Chánh Quán’ là phần thứ bảy trong ‘thập quang’ diễn nói trong đại phẩm 7 ‘Tu tập Chỉ và Quán’.

7 Dừng việc thuyết giảng.

8 Như vậy, Trí Khải không bao giờ hoàn tất ba phần sau cùng trong đại phẩm VII cũng như ba đại phẩm VIII, IX, và X.

9 Từ Đại Trí Độ Luận hoặc Luận về Đại Trí Tuệ Viên Mãn T25.65a (từ đây sẽ viết tắt là Đại Tập trong văn mạch TCTL trong phần ghi chú). TCLT là tác phẩm diễn giảng bộ kinh Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa gồm hai mươi lăm ngàn đoạn được Ngài Cru Ma La Thập dịch sang Hoa ngữ vào đầu thế kỷ thứ 5.

10 Từ ‘T’ai-tzu jui ying pen ch’i ching’, T3.473a.

11 Từ Luận Ngữ của Khổng Tử, 16:9; đọc D.C. Lau, Confucius: The Analects, p.140.

12 Nói cách khác, trí tuệ đến từ kinh văn hoặc từ thầy tổ, hay là từ văn kinh và thầy tổ, hoặc xuyên qua lịch sử? Tương tự như loại cây trà từ lời mở đầu của Tuân Tử, đã so sánh kiến thức một môn đồ tiếp thu được từ sự phụ của mình với sắc xanh của cây trà. Đọc Watson, Basic Writings of Hsun Tzu, p. 15.

13 Luận về cách dùng chữ thì chữ ‘tông’ phức tạp hơn trong Phật giáo Trung Hoa thời Trung Cổ. Đọc Stanley Weinstein, The Schools of Chinese Buddhism, trong Kitagawa và Cummings, Buddhism and Asian History, pp.257-265.

Dòng pháp truyền thừa theo Kuan Ting (Quán Đảnh) chia làm hai. Thứ nhất gồm có 23 hoặc 24 vị Tổ từ Ấn Độ và Trung Á được biết như ‘sự truyền thừa từ kim khẩu’. Tài liệu này dựa vào ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’. Thứ hai từ sự truyền thừa của các vị Tổ đương thời- là dòng phái của các bậc Thầy Trung Hoa, là những vị có trách nhiệm trực tiếp trong sự thành lập truyền thống giáo pháp Thiên Thai- là Huệ Văn, Nam Nhạc Tuệ Tư (515-577), và Thiên Thai Trí Khải (538-597). Đọc Chan-jan (Trạm Nhiên) T46.145a20-24 và 147b19. Khác với Thiên Tông, không có sự kế thừa trực tiếp được thành lập từ các vị Tổ Ấn Độ và Trung Hoa. Mọi liên hệ vẫn còn nằm trong văn học- qua các tác phẩm của vị tổ thứ mười ba là Long Thọ Bồ Tát.

‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’ trước tiên xuất hiện vào cuối thế kỷ thứ năm.

Mặc dù là một bản dịch từ nguyên bản tiếng Phạn, các học giả đương thời nghi ngờ rằng tác phẩm này được viết ở Trung Hoa. Đọc Mochizuki, Bukkyo daijiten

5.4493-4494. Những danh tự riêng tương đương với Phạn văn đã được Yampolsky

viết xuống trong ‘The Flatfom Sutra of the Six Patriarch’, p.8. tên vị tổ Vasumitra (Ba Tu Mật) được thêm vào giữa Miccaka (Di Già Ca) (6) và Buddhanandi (Phật Đà Nan Đề) (7), phổ hệ trong ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’ trở nên phù hợp với dòng Thiền. Đọc tài liệu của Yampolsky trong tác phẩm ‘The Flatfom Sutra of the Six Patriarch’, pp.8-9.. Có một ít khác biệt trong tách danh của chư vị Tổ được nói đến qua ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’ và MaHa Chi Quán; thêm chi tiết, đọc bản pháp hiệu trang cuối tác phẩm Shoki zenshu no kenkyu của Yanagida.

14 Trong lúc thiền tọa dưới cội Bồ Đề, vào lúc chứng đạo.

15 Tại Benares.

16 Gần Rajagrha.

17 Nơi nhập diệt, gần Sravasti.

18 Chữ Trung Hoa là sự chuyển dịch từ chữ sarira của Phạn ngữ.

19 Tại Rajagrha.

20 Fu fa tsang yin yuan chuan, T50.303b. Biết rằng đã đến thời nhập diệt, Ngài Ananda rời Magadha (Ma Kiệt Đà) đi Vaisali (Tỳ Xá Li), về phương Bắc sông Hằng. Ajatasatru (A Xà Thế), vẫn còn là vua xứ Magadha, gọi quân đội để ngăn cản, trong khi đó vua xứ Vaisali nghe tin Ngài Ananda sắp đến, gọi quân lính ra nghinh tiếp. Ngài Ananda ở giữa sông Hằng, nhìn thấy quân sĩ hai bên bờ sông, để bình đẳng, Ngài bay lên giữa hư không và dùng lửa tam muội hỏa táng, lại khiến cho tro tàn và xá lợi một phần rơi xuống bờ phương Bắc sông Hằng, một phần rơi xuống bờ phương Nam sông Hằng, khiến mỗi vị vua đều được xá lợi. Phần xá lợi thứ ba được gói lên cội Trayastrimsa (Đao Lợi) trên đỉnh Tu Di Sơn. Một phần sau cùng rơi xuống đáy đại dương cho Long Vương, tất cả là bốn phần.

21 Bốn thánh vị trong Phật giáo Tiểu thừa là Tu đà hoàn, Tư đà hườn, A na hàm, và A la hán.

22 Ở đây dùng tên ghi theo bản gốc ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’ (vì MaHa Chi Quán đảo ngược hai chữ cuối).

23 Phật, Pháp, Tăng.

24 Theo Chan-jan, (T46.146a26-27), vị này ở trong bào thai 60 năm.

25 Như Shiki (1.46) đưa ra, câu văn ‘đôi tay phát ra ánh sáng, cầm quyển kinh’ trong ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’ (T50.315a) thực sự là điển tích thuộc vị Tổ kế tiếp tên Punyayasas (Phú Na Da Xá). Vị này đã khiến Ngài Avaghosa (Mã Minh) thuần phục kinh điển Phật giáo qua hành động trên.

26 ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’ (T50.317b) nói rằng: ‘Ngài sinh thân dưới một cội cây (arjuna), và qua một long vương mà chúng được đạo. Vì vậy nên được biết với pháp hiệu Long Thọ.

27 MaHa Chi Quán chỉ ghi ‘t’i-p’o’ (Đề Bà). Ở đây ghi lại theo ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’.

28 Ma Ha Chi Quán ghi là ‘Seng-fa nan-t’i’. ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’ ghi là ‘Seng-ch’ieh nan-t’i’.

29 Theo ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’ (T50.320a), bài kệ dưới hình thức câu đố: ‘Được sinh ra từ hạt giống Chuyển Luân Vương, và nhập Niết Bàn, nhưng chẳng phải là một vị Phật, chẳng phải là một vị A La Hán, cũng không là một vị Bích Chi Phật, gọi là gì?’. Không trả lời được, vị A La Hán này cầu cứu Đức Phật Di Lạc ở cõi trời Đâu Suất. Câu trả lời Đức Di Lạc ban cho vị này là: ‘bình đất sét’, vì vật này được làm bằng cách đắp đất bùn vào cái trục xe của người thợ gốm (như vậy, người thợ gốm trở thành Chuyển Luân Vương), và dừng lại (ví nhập Niết Bàn), nhưng không phải là Phật, A La Hán, hoặc Bích Chi Phật.

30 ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’ (T50.320a) ghi là Seng-ch’ieh-yeh-she’, trong khi MaHa Chi Quán ghi là ‘Seng-fa-ye-she’.

31 Hoặ Manura.

32 Theo Chan-jan (Trạm Nhiên) (T46.147a5-7)

33 Phạm ngữ Dravida. Theo Hsuan-tsang (Huyền Trang) đây là vùng Nam Ấn, 1500-1600 dặm hướng Nam Cola.

34 Được nói là cùng thời với Sanavasa (Thương Na Hòa Tu).

35 Kể cả Madhyantika và Đức Phật, gồm có 25 vị.

36 Từ ‘Phó pháp tạng nhân duyên truyện’, T50.322a. Dường như có một vị vua dùng voi dữ để chà đạp trên tội nhân cho đến chết. Một lúc nọ, voi không đạp lên người tử tội như thường lệ mà chỉ ngửi và liếm nạn nhân. Theo lời các quan, ông vua này biết rằng cái chuồng voi đã được dời đến gần một tịnh xá tu pháp môn khổ hạnh, và con vật đã chịu ảnh hưởng khi nghe được lời kinh tụng từ tịnh xá. Vì vậy, ông vua này ra lệnh dời chuồng voi đến gần lò sát sinh, nơi mà con vật sẽ trở nên khát máu như trước.

37 Cùng chỗ, T50.322b. Đầu tiên, vị Ba La Môn giận dữ vì không bán được những cái sọ này, văng tục và phỉ báng những người từ chối cuộc mua bán. Có những cư sĩ trong thành vì sợ hãi nên bằng lòng mua món hàng này. Tuy nhiên, trước hết họ thử những chiếc sọ bằng cách đâm một cái gậy xuyên qua một lỗ tai, và nói rằng món hàng chỉ có giá trị nếu cây gậy thông qua được đến lỗ tai bên kia. Những người này giải thích rằng nếu được vậy mới là sọ của những người lúc sống từng nghe được pháp Phật vi diệu, và có được đại trí tuệ (tâm thông suốt). Vì cung kính như xá lợi, họ sẽ được sinh thân cõi Trời.

38 Hoặ ‘Tạng’. Chữ này Sanscrit hoặ Pali viết là ‘pitaka’ (cái bao), có nghĩa là ‘tam tạng’, chỉ sự phân chia những bản kinh văn theo truyền thống: Kinh, Luật, và Luận. Ở đây cũng nói tổng quát về kinh điển Đại Thừa.

39 Chan-jan (T46.147b19-29) nói: ‘Đã đến lúc hạt giống chư Tổ truyền trao đến các bậc tôn sư đương thời. {Điều này} đưa ra pháp yếu về sự truyền trao và người {được trao truyền}. Câu văn: ‘{bản văn} này thuyết giảng về sự tu trì {Trí Khải} đã chuyên tâm thực hành’ tiết lộ rằng Chang-an (Quán Đảnh) đã vào được phương pháp tu tập mà chính vị tôn sư vĩ đại của tôn giả là {Trí Khải} từng hành trì. Vì vậy, tôn giả đề cập đến phương pháp thực hành với mục đích làm sáng tỏ sự truyền

trao. Nếu có một sự truyền trao mà không có pháp môn thực hành, hoặc có văn từ mà không có hành động, thì làm cách nào để minh chứng rằng cái được trao truyền không phải là điều vô bổ?. Vì vậy, qua đoạn văn trên, chúng ta có thể biết được rằng cái được truyền lại là cái {chính Trí Khải} tự mình tu trì.’

‘Câu văn trên cũng nhằm mục đích ngăn ngừa kẻ hậu học tu tập những đường lối đi ngược lại {điều đã được} dạy, vì văn mạch này chứa đựng những lẽ lối thực hành căn bản. Một số người cho rằng có một sự trao truyền đặc biệt tâm yếu khác với ba tác phẩm Maha Chỉ Quán, Thứ Đệ Thiên Môn, và Lục Diệu Pháp Môn; và vì thế, ba tác phẩm này trở thành vô ích. Nhưng dù cho có một sự miệng truyền miệng, mặt đối mặt đi nữa, thì cũng chỉ là sự ấn chứng giữa tôn sư và môn đồ. Kỹ thuật quán chiếu và an định tâm được trình bày trong tác phẩm này vẫn giữ chỗ đứng vững vàng của riêng nó. Nếu những hành giả đời sau không có một sự truyền trao để dựa vào thì sẽ như thế nào. Bỏ tác phẩm này đi thì còn có cái gì khác để nói đến nữa? Vì vậy, người tu nên tin rằng chính {lời dạy} này diễn đạt một sự truyền trao.’

40 Pháp môn tu trì trong câu hỏi là hai mươi một ngày Pháp Hoa tam muội sám pháp đã được mô tả trong phần thiền hành / thiền tọa tam muội trong chương thứ hai của phẩm Đại Ý. Chuyên chú vào Đại Hành hoặc Tứ Tam Muội, Trí Khải trước hết chứng nghiệm đại ngộ vào ngày thứ mười bốn trong pháp môn tu tập này, là kết quả chứng đắc ‘đà la ni’ (năng lực thần chú) như hình thức trí tuệ thâm áo. Phần phiên dịch về phần này trong mục tiểu sử Trí Khải, đọc Hurvitz, Chih-i, pp 108-109.

41 Hui-ssu.

42 Được kể lại rằng tôn giả Huệ Tư đã dùng vàng để chép bản kinh Bát Nhã.

43 ‘Ngũ Phẩm Đệ Tử Vị’ được Trí Khải đưa vào hệ thống khi tham cứu phẩm ‘Phân Biệt Công Đức’ trong bản kinh Pháp Hoa (T9. 44c-46b; Hurvitz, pp.249-257). Vị này ở ngay bên dưới Thập Tín thuộc Viên Giáo, và tương hợp với Quán Hành Túc- vị thứ ba trong ‘lục túc’ được Thiên Thai Tông dùng để đánh dấu tiến trình của Viên Giáo. Chan-jan (T46. 148c11-12) lên tiếng rằng Trí Khải đã chứng được ‘Ngũ Phẩm Đệ Tử Vị’.

44 Như nói trong kinh Pháp Hoa (T9.46c) là vàng, bạc, mã não, trân châu, xa cừ, san hô, và hổ phách.

45 Trích từ kinh Pháp Hoa 9T9.46c; Hurvitz, pp.258-259). Có được sự tùy hỉ khi nghe kinh Pháp Hoa. Sinh tâm tùy hỉ khi nghe được pháp (kinh Pháp Hoa) là phẩm thứ nhất trong ‘Ngũ phẩm đệ tử vị’- tức đạo quả Trí Khải đã chứng đắc.

46 Cùng chỗ, T9.30c.; Hurvitz, p.175

47 Từ kinh Niết Bàn, T12.637a. Tứ Y (ssu-i) mô tả bốn hạng người chúng sinh có thể y cứ. Có những vị này chưa diệt được phiền não, tuy nhiên, có thể làm lợi ích cho chúng sinh, Tu Đà Hoàn, Tư Đà Hườn, A Na Hàm, và A La Hán; trong khi những thứ bậc này được nói rõ trong các kinh Tiểu Thừa, các tác phẩm của Thiên

Thai Tông cho rằng đồng với các thứ lớp thuộc Viên Giáo- lần lượt qua Ngũ Phẩm Đệ Tử Vị, Lục Căn Thanh Tịnh Vị; Thập Trụ, Thập Hạnh, Thập Hồi Hương, Thập Địa (Bhumi), và Đăng Giác.

48 Đại sám hối là một trong những phương pháp thực hành vừa thiền hành / vừa thiền tọa tam muội, được nói đến trong phần thứ hai của phẩm Đại Ý, tác phẩm MaHa Chỉ Quán, Tu Đại Hạnh hoặc Tứ Tam Muội.

49 Chan-jan (T46.149 15-16) nói: ‘Từ điểm này khả năng hùng biện và chứng ngộ hiển hiện đến đối Trí Khải có thể tự thông suốt không mảy may nghi hoặc về những bản kinh mà chính tôn sư chưa từng được nghe thuyết giảng. Như đoạn văn nói: {Cánh cửa pháp của cả hai pháp môn Tiểu Thừa và Đại Thừa đồng thời sáng tỏ.}’

50 Chan-jan (T46.149a22) nói: ‘Bởi vì chính tôn giả không tranh thủ cùng người với chủ trương thuyết phục, nên đoạn văn nói rằng ‘đi một mình’. Muranaka, (p.16), theo cách dùng chữ tượng trưng của truyền thống Thiên Thai tại Nhật Bản và Trung Hoa, đọc có hơi khác, giải nghĩa rằng tôn giả Huệ Văn {đọc đáo và nổi bật}’.

51 Chan-jan (T46.149a22-23) nói: ‘sông Hoàng Hà và Hoài Hà thuộc vùng đất Hồ Bắc và Hoài Nam’.

52 Chan-jan (T46.149a23-24) biện luận rằng: ‘Tôn giả đi đó đây để dạy người khắp các nơi, nhưng {đoạn văn trên} ghi rằng {sự đặc pháp của tôn giả không được người đương thời biết đến}. Chỗ này có nghĩa rằng, bởi vì sự chứng ngộ của tôn giả quá thâm sâu, không phải là chỗ mà phàm phu có thể biết được’.

53 Từ ‘Tso-chuan’, năm thứ mười lăm Duke Hsi; cũng đọc Shuo-yuan, 18:24.

54 Kuan-hsin-lun (Quán Tâm Luận), T46.585c. Chính miệng Trí Khải thuyết giảng Quán Tâm Luận cho môn đồ như những lời khẳng quyết sau cuối, chẳng bao lâu trước khi tôn giả qua đời vào năm 597. Đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp.62-63.

55 Chung-lun (Trung Luận) (T no.1568) tác phẩm Madhyamaka-karikas của Long Thọ Bồ Tát cùng bài kệ Pingala, bản dịch Hoa ngữ của Ngài Cư Ma La Thập.

56 Căn cứ vào giả thuyết của Richard Robinson, và không giống với sự phiên dịch của chữ ‘Ch’ing-mu’ (mắt xanh) từ Phạn ngữ, tác giả bài kệ trong Trung Luận. Đọc Richard Robinson, The Early Madhyamaka in India and China, p.29.

57 Chan-jan (T46.149c2-9) nói rằng đặc biệt có ba luận đề khác được biết ở Trung Hoa: Shun-chung-lun (T30.39c-50b) của Asanga; một bộ luận đã thất truyền của Rahula, cũng có tên là Trung Luận; và bộ Prajna-pradipa (T50.50c-135c) của Bhavaviveka. Chan-jan (Trạm Nhiên) đưa ra ý kiến của giới Phật tử cho rằng tập của Pingala thô thiển, sánh với hai bộ kia, và vì vậy không được xem là đúng tiêu chuẩn.

58 Chung-lun (T30.33b, chapter 24, verse 18, Madhyamaka-karikas). Bài kệ này là tiêu chuẩn quan trọng đối với Thiên Thai Tam Đế (Không, Giả, Trung). Vì vậy, bài

kệ được nhắc đi nhắc lại trong chương thứ nhất, phẩm Đại Ý, Phát Bồ Đề Tâm. Trạm Nhiên trả lời (T46.149c10-13) những nghi vấn như sau: Dòng kệ thứ nhất đọc rằng: {Bất cứ pháp nào đến từ nhân và duyên}, ngụ ý một sự ‘kiến lập’. Dòng kệ: {Ta nói đồng với Không}, diễn đạt sự ‘khai phóng’. {Giả danh} và {Trung Đạo} trở lại ‘kiến lập’.

59 Theo chữ ‘không cố định’ hoặc ‘bất định’ (pu-ting).

60 Từ kinh Đại Bát Niết Bàn, T12.754a. Ở đây nói rằng ‘sắc’ hoặc dáng vẻ bên ngoài của người đắc Kim Cang Tam Muội giống như kim cương chiếu rạng dưới ánh mặt trời. Trong đám đông, vị Bồ Tát như vậy rất khác biệt. Kim Cang tam muội ở đây tức Chỉ và Quán. Luận về Kim Cang tam muội, đọc Buswell, The Formation of Ch’an Ideology in China and Korea, pp.104-115.

61 Chan-jan (T46.150a 28-b3) nói: ‘{Viên} có nghĩa là chan chứa hoặc tròn đầy. {Đốn} có nghĩa là đến liền ngay được chỗ tốt cùng hoặc trong tức khắc trở nên viên mãn. Hơn nữa, Viên còn có nghĩa là hoàn thành, vì thể tánh (T’i) không dần dần thành hình, nhưng là bất ngờ và ngay tức khắc. Nhưng dù là thiên hoặc viên, hành giả vẫn phải dùng hai mươi lăm phương pháp như phương tiện thiện xảo, và dựa vào mười phép quán tưởng để tu tập quán chiếu một cách hữu hiệu’.

62 Chan-jan (T46. 150b6-8) nói: ‘Ba pháp môn Chỉ và Quán được dùng một cách khế cơ. Mặc dù với sự (shih) có nhiều khác biệt, nhưng có cùng viên lý (li) là đối tượng. Bên ngoài giáo pháp viên đốn này không có gì để nói nữa. Vì vậy, hành giả nên biết rằng tất cả {ba pháp môn Chỉ và Quán} đều đưa đường hành giả về chỗ viên lý, và phải biết rằng sự phân chia ra làm ba phương thức hành trì {trên căn bản} là để khế hợp với ba loại căn tánh khác nhau’.

63 Chan-jan (T46.150b19-23) nói: ‘Năm công đức thì khó kể hết được, nhưng qua khái niệm thì thường phân chia ra làm mười ba. Ngũ đức là: (1) giữ giới, (2) thiền định, (3) phát triển trí tuệ để tránh hoặc lậu, (4) từ và bi, (5) chân lý. Đối với 13 phần phụ theo, phần thứ nhất có sáu cảnh, ba cảnh thiện và ba cảnh ác. Phần thứ ba có bốn cảnh, Tạng, Thông giáo, và Nhị Thừa. Cùng với sáu cảnh trước, tất cả là mười cảnh. Thêm vào ba cảnh còn lại, không thay đổi con số, tổng cộng là mười ba. Xuyên suốt mười ba cảnh, chân lý luôn luôn là trọng tâm hướng về. Nhìn vào sự kiện thấy rằng chân lý này không khác với đốn, không nên xem như một điểm khác biệt {trong ba pháp môn Chỉ và Quán}. Đó là lý do những vấn đáp tiếp theo sau nói đến mười hai chỗ bất đồng hoặc khác biệt’.

64 Chỉ ba cõi địa ngục, súc sanh, và ngạ quỷ.

65 A Tu La, Người, và Trời.

66 Tu tập thiền định và tam muội nhân thừa.

67 Chỗ này chỉ cho ba cõi (hướng thượng) Dục, Sắc, và Vô Sắc.

68 Hữu lậu (asrava) tương đương với phiền não (klesas), đam mê và trói buộc giữ chúng sinh trong vòng luân chuyển của ba cõi. Tu tập những pháp môn phá trừ hữu lậu (như dùng trí tuệ hoặc quán chiếu [vipasyana]) đưa chúng sinh vượt thoát ba

cõi luân hồi. Qua văn ngôn Thiên Thai Tông, đây là chỗ ‘từ Giả vào Không’ (ts’ung chia ju k’ung). Vì vậy, Chan-jan liên hợp chỗ này với Nhị Thừa Thanh Văn và Duyên Giác hoặc Tạng giáo và Thông giáo.

69 Đây là các hành giả phát thệ nguyện trở lại cõi Sa Bà, và hướng tâm về chỗ hoán chuyển người khác. Qua văn ngôn Thiên Thai Tông, chỗ này tương tự như sự chứng ngộ được chân lý Giả hoặc ‘từ Không vào Giả’ (ts’ung k’ung ch’u chia).

70 Theo truyền thống, chỗ trình bày chung về hai quan điểm đối cực là ‘sasvatavada’ (chủ thuyết thường hằng) và ‘uchedavata’ (chủ thuyết đoạn diệt) của ngã và pháp. Tuy nhiên, qua kinh luận Thiên Thai Tông, thường thấy trong tam đế-Không, Giả, và Trung Đạo. Như vậy, Không và Giả thì đồng tịch đồng chiếu (shuang-fei shuang chao) trong thực chứng Trung Đạo như chân lý tối thượng.

71 Chan-jan (T46.150b 29-cl) nói: ‘Tên gọi {Bất Định} tìm thấy trong tương quan với hai pháp môn Tiệm và Đốn. Khi thì Tiệm, khi thì Đốn, không thiên về bất cứ pháp môn nào. Vì vậy nên ‘Bất Định’.

72 Theo Chan-jan (T46.150b26-28)

73 Nguyên từ khái niệm triết học phát triển trước thời Không Phu Tử và các nhà Huyền Học, sự phân biệt giữa Lý (li) và Sự (shih) được đưa vào Không (sunyata) và Hữu, hoặc Chân (paramartha-satya) và Giả (samvrti-satya) trong truyền thống tư tưởng Phật giáo Ấn Độ cổ. Theo Hoa Nghiêm Tông và hậu Thiên Thai Tông, sự tương tự giữa hai từ này trở nên phức tạp. Chính tôn giả Trí Khải thường dùng chữ ‘Sự’ khi nói đến những nét cụ thể của tôn giáo như hành trì, nghi thức, và lễ bái. Mặt khác, ‘Lý’ diễn đạt trí tuệ nội tại, nơi mà hành giả thấy được rằng những sự tướng rất u khác biệt này chính nơi đó và từ nơi đó là sự vắng bật của một cái gì khép kín (tức Không), và chứng nghiệm những điều này đồng như Trung Đạo siêu việt. Như vậy, ‘Lý’ có thể tạm định nghĩa là yếu tính của nguyên lý hoặc chân lý; và ‘Sự’ là dáng vẻ của hiện tượng.

Chan-jan (T46.150c4-6) nói: ‘Đối với Lý và Sự, có khi cõi chúng sinh [luân hồi] được nhìn như {hiện tướng}; và cõi siêu việt là {nguyên lý}. Hoặc cặp Giả và Chân; ba Tất Đàn và một Tất Đàn [lần lượt đồng với Sự và Lý]. [Ở đây, trong Bất Định Chỉ và Quán] được dùng một cách thích ứng’.

74 Câu này chỉ cho Tất Đàn thứ hai và thứ ba trong Tứ Tất Đàn- bốn phương pháp thuyết giảng để đưa chúng sinh về chỗ viên mãn. Tứ Tất Đàn trích dẫn từ Đại Trí Độ Luận, T25.59b-61b. Theo lời giáo huấn của tôn sư là Huệ Tư, Trí Khải hiểu chữ ‘tất đàn’ (hsi-t’an) như một sự dung hợp giữa Phạn ngữ và Hoa ngữ, có nghĩa là phổ độ (universal giving) [đó là giải thích chữ ‘tất’ theo Hoa ngữ (hsi) có nghĩa là phổ, và chữ ‘đàn’ theo Phạn ngữ (dana) có nghĩa là độ]. Theo sự kiện thì nguyên văn, không chỉ là một nửa chữ, Phạn ngữ ghi là ‘siddhanta’. Tứ Tất Đàn là: (1) Thế tục tất đàn, hướng dẫn chúng sinh tùy thuận theo sự ái nhiễm họ đang có; (2) Vị nhân tất đàn, hướng dẫn chúng sinh một cách khế hợp với căn tánh tiếp nhận giáo pháp của riêng mỗi người; (3) Đối trị tất đàn, đưa ra phương thức giáo hóa tương

hợp với tà ý của chúng sinh để cứu chữa; (4) Thắng nghĩa để tắt đàn, thuyết giảng trực chỉ vào chân lý tối thượng.

75 Chan-jan (T46.150c 13-14) nói: ‘có những trường hợp, áp dụng tịch chiếu vào Chi, Chi [chính nó] trở thành Quán. Bằng cách áp dụng sự an hòa vào Quán, Quán trở thành Chi’.

76 Chi và Quán.

77 Kògi (1.86-87): Những pháp môn này giống nhau ở giáo, cảnh, và danh, nhưng khác nhau ở chi tiết thực hành.

78 Địa ngục, Ngạ quỷ, Súc sanh, A tu la, Người, và Trời.

79 Những khác biệt này chỉ nói trong pháp môn Tiệm Tiến Chi Quán. Tu tập thoát ly phiền não, như trên, là bậc thứ ba trong năm bậc. Giữ nguyên mỗi bậc trong ba bậc còn lại, tổng cộng là mười hai bậc. Ba thứ bậc vượt thoát phiền não thì không được các bình luận gia giải thích rõ ràng, mặc dù Chan-jan (Trạm Nhiên) (T46.150c26-151a1) đề nghị một sự bao hàm của bốn, có thể là bốn quả Tu đà hoàn v.v... Thấy rằng bảng liệt kê này khác với sự phân tích trước của Chan-jan về con đường tiệm tiến, trong đó, mười hai điểm (không gồm điểm thứ mười ba, chân lý) (T46.105b) khiến đoạn văn càng thêm khó hiểu.

80 Chan-jan (T46.151a 19-20) giải thích rằng tựa đề của phần này được dùng trong những lần tái bản MaHa Chi Quán trước kia (như Viên Đốn Chi Quán). Mặc dù tựa đề đã đổi khác, tên gọi vẫn được giữ lại ở đây trong phần vấn đáp.

81 Sic. Kògi (1.93) cho chúng ta biết rằng con số này đến từ cách tính bậc thứ nhất của năm bậc là thứ sáu, và mỗi bậc trong ba bậc kia là một (bậc thứ năm ở đây không được tính kể). Một lần nữa, ý nghĩa của cách tính không rõ ràng.

82 Trở lại cách tính không rõ ràng đã nói (đọc Chan-jan, T46.151a 22-15b 19).

Kògi (1.90) đề nghị rằng con số bốn đại diện cho Thế Tục Đế Tắt Đàn / Thắng Nghĩa Đế Tắt Đàn và Chi / Quán, trong đó mỗi thành phần trong một cặp được nhìn từ quan điểm của thành phần kia, tạo thành bốn sự hoán đổi lẫn nhau.

83 Asamskrta-dharmas (Pháp Vô Vi). Nhiều trường phái Phật học đưa ra một số pháp vô vi khác nhau- Sarvastivadins (Đại Chúng Bộ) và Sthaviravadins (Thượng Tọa Bộ) đưa ra ba trường hợp, và Yogacarins (Du Già) đưa ra sáu trường hợp, mặc dù tất cả đều công nhận rằng chỉ có một chân lý.

84 Tên gọi này được biết như yếu chỉ ‘cốt lõi’ của MaHa Chi Quán. Trong nhiều thế kỷ được các tu sĩ Thiên Thai (Trung Quốc) và Tendai (Nhật Bản) tụng niệm trong các thời khóa hằng ngày.

85 Chan-jan (T46.151c16-17) nói: ‘[Đoạn văn] từ chỗ rất ban sơ đã lấy thực tướng làm đối tượng’ {của chân lý}[những dòng theo sau] trình bày đối tượng mà Chi và Quán hướng đến.

86 Đó là, bất cứ cảnh tượng nào hành giả có thể gặp hoặc sinh khởi trong lúc tu tập quán chiếu. Danh từ ‘cảnh’ có thể được hiểu trong ý nghĩa mười pháp quán tưởng.

87 Dòng văn trên từ ‘Văn Thù thuyết kinh’ (T8.731a-b). Chan-jan (T46.151c 18-

20) nói: ‘{Niệm}, chính là một sự thường chiếu, là cái tại [tâm] tịch tĩnh. {Trụ} là thường tịch, là cái tại tính chiếu soi của [nhất] niệm. Vì năng và sở là một, Chỉ và Quán thật vô biên.’

88 Chan-jan (T46.151c 20-23) nói: ‘Trung Đạo chính nó là pháp giới. Pháp giới chính nó là Chỉ và Quán. Chỉ và Quán không phải là hai điều khác biệt; trí tuệ và đối tượng trí tuệ tiếp nhận là cả một sự đồng điệu huyền bí. Năng quán và sở quán cùng lúc phơi bày để làm sáng tỏ [phẩm tính] tịch chiếu.’

Chan-jan lại nhận định (T46.151c): ‘{Trung Đạo} có hai ý nghĩa. Nghĩa thứ nhất đơn giản là sự ly khai từ [hai lối nhìn cực đoan] thường và đoạn của Nhị Thừa.

Thứ hai, đó là [trung đạo] Phật tánh của hai giáo pháp tiếp theo [Biệt giáo và Viên giáo]. Hai giáo pháp này cùng diễn đạt những con đường quy về Phật tánh: đường nọ là phương tiện giả lập, đường kia là Chân. Như vậy, có [một khái niệm về Phật tánh như một cái gì] tách rời [với hiện tượng và phiền não]; và [khái niệm về Phật tánh như] đồng nhất [với hiện tượng và phiền não]’. Ở đây, bản văn lấy phối cảnh ‘đồng nhất’. Vì vậy nên nói rằng ‘mỗi sắc, mỗi hương tức trung đạo’. Con người ngày nay đều nhìn những chữ ‘sắc’ và ‘hương’ này như vô tình. Nhưng trong khi họ nhận rằng ‘mỗi sắc mỗi hương có thể là trung đạo’, họ không thừa nhận ý niệm về chân Phật tánh của vô tình như sai lầm và thừa thải’.

Chan-jan, dĩ nhiên, muốn làm nổi bật cái nhìn về Phật tánh cũng có sẵn nơi vô tình. Qua văn mạch trong tác phẩm, tôn giả đưa ra mười điểm để bênh vực lập trường của mình (T46.151c 28-152a 21). Những thảo luận về tác phẩm và tư tưởng của Chan-jan, đọc Hibi, *Todai tendai-gaku kenkyu*.

89 ‘Tam Pháp’, kinh Hoa Nghiêm (T9.465c)- Tâm, Chúng Sinh, và Phật- đều đồng nhất, theo lời kinh.

90 Bắt đầu từ đây, Tứ Diệu Đế được nói đến qua quan điểm của Viên Đốn Chỉ và Quán.

91 Samatha: an nhiên, tập trung, dừng lại, yên lặng, tịch tĩnh.

92 Vipasyana: quán sát và trí tuệ.

93 Giờ đây Kuan-ting (Quán Đảnh) trưng dẫn những bằng chứng có trong bốn kinh về ba loại Chỉ và Quán, Tiệm Tiến Chỉ Quán thì có trong một kinh, Viên Đốn Chỉ Quán có trong sáu kinh. Sau cùng tôn giả nối kết tất cả lại qua một dẫn chứng khác từ kinh Hoa Nghiêm.

94 Đoạn văn từ kinh Hoa Nghiêm, T9.433a-441b.

95 Theo nghĩa đen, nghiệp đến từ ô nhiễm.

96 Theo Chan-jan (T46.152c1-2) ba vòng luân hồi (tam đảo) thoát thai thành ba phẩm hạnh Bồ Đề (tam đức)- Pháp thân, Bát nhã hoặc Trí tuệ, và Giải thoát. (Đọc phần giới thiệu, cũng như phẩm 5, Quy đại xứ, chương Đại Ý).

97 ‘Ba lối nhìn’ hoặc ‘tam đế’ nổi tiếng của Thiên Thai Tông.

98 Chan-jan (T46.153a 3) nói thêm rằng lòng tin phát khởi thuận với chân lý và quay lại trở thành nền tảng tu tập.

99 A nậu đa la tam muội tam bồ đề.

100 Trụ địa thứ nhất tức là vào thứ bậc bốn mươi hai của Bồ Tát bất thối chuyển thuộc Viên giáo. Mỗi thứ bậc diệt một phần vô minh và tăng trưởng một phần trí tuệ Trung Đạo. Như vậy, nói về phẩm tính thì không có trụ địa, và một tức đồng chư Phật ; nhưng nói về thứ lớp thì trí tuệ cần được trưởng thành và trở nên sâu sắc trước khi có thể chứng đắc Bồ Đề. Đây là pháp môn Viên Giáo của Thiên Thai Tông.

101 Đoạn văn này nên được giải thích ‘tự trang nghiêm với công đức’ như trên, nhưng ở đoạn văn này trong những tập luận của Kuan-ting (Quán Đảnh) chữ ‘tự’ có ý nghĩa ‘tự tại’(tzu-tsai). Thực sự, trong kinh Hoa Nghiêm, phẩm Thứ Tám liên tục thuyết về những chủ đề này, Kuan-ting cũng không nói khác. Lối giải thích về ‘tự tại’ bên dưới là lược giải từ kinh.

102 T9.438b.

103 Hai loại quả báo này lần lượt chỉ cho hiện tướng tâm sinh lý của chính thực tại và phối cảnh hoặc hoàn cảnh bên ngoài.

104 Trong vũ trụ luận Phật giáo, bốn châu này ở chung quanh núi Diệu Cao, trung tâm thế giới. Bắt đầu từ phương Nam, đi ngược chiều kim đồng hồ, là Jambudvipa (Nam Thiệm Bộ Châu, cõi đất của chúng ta), Purvavideha (Đông Thắng Thần Châu), Uttarakuru (Bắc Cu Lô Châu), và Aparagodaniya (Tây Ngưu Hóa Châu).

105 Chan-jan (T46.153a20-23) phân biệt rõ ràng, nhập và xuất thiền vào buổi trưa, thức dậy và thuyết giảng vào buổi sáng, nhập thiền vào buổi chiều, chẳng nhập cũng chẳng xuất thiền vào giữa đêm.

106 Trong các tác phẩm của tôn giả Trí Khải, Viên giáo và Viên Đốn Chỉ Quán đặc biệt khế hợp với chúng sinh có căn tánh sắc bén hoặc thiên bẩm.

107 Cùng phẩm với kinh Hoa Nghiêm, T9.440b.

108 Đó là, cõi thứ nhất trong mười cõi của Viên đạo, được biết như ‘cõi sơ phát Bồ Đề tâm’.

109 Ám chỉ kinh Pháp Hoa, T9.6b (Phẩm Phương Tiện), và T9.49c (Phẩm Pháp Sư Công Đức).

110 Câu chuyện ‘người thường hay khóc’ của Ngài Sadaprarudia (Tát Bà Ba Đôn) tìm thấy trong kinh Đại Bát Nhã và bộ Đại Trí Độ Luận (T25.731a). Vị tôn giả này một lòng tìm cầu Bát Nhã Ba La Mật, cho đến một ngày nghe được tiếng Phật từ thanh không, bảo rằng hãy đi về phương Đông, chớ nhớ nghĩ đến mỗi một, chớ nhớ nghĩ đến dòng đời hoặc mây may sợ hãi vòng luân hồi. Sau khi bắt đầu cuộc hành trình đi về hướng Đông, tôn giả chợt nhớ lại rằng mình đã quên hỏi âm thanh được nghe rằng phải đi bao xa, và nên tìm gặp ai. Buồn rầu, tôn giả khóc sụt sùi suốt bảy ngày bảy đêm, vì vậy người đời gọi là ‘người thường hay khóc’. Bất ngờ, từ hư không lại vang lên tiếng nói, chỉ dẫn tận tường.

111 Từ phẩm ‘Nhập Pháp Giới’, phẩm sau cuối của bộ kinh Hoa Nghiêm, T9.676a, kể lại câu chuyện vị Bồ Tát này câu pháp qua năm mươi hai thiện tri thức, sau

cùng đặc pháp với Bồ Tát Văn Thù.

112 Câu chuyện này tìm thấy trong phẩm ‘Dược Vương Bản Sự’, kinh Pháp Hoa (T953c; Hurvitz, pp.293-302). Ngài Dược Vương dùng thân cúng dường, chứng được diệu pháp.

113 Từ ‘Jen wang pan-jo p’o-lo-mi ching’ (Nhân Vương Bát Nhã Ba La Mật Kinh), T8. 830a. Mặc dù bản dịch này được nói rằng của Ngài Cưu Ma La Thập, nhưng hầu hết các học giả ngày nay đều nhìn như một bản ngụy tác của bản gốc Trung Hoa. Tên tiếng Phạn ở đây là một sự ‘tái thiết’ từ bản P’u-ming (Phổ Minh), Trung Hoa. Đại Trí Độ Luận có kể lại cùng câu chuyện nhưng gọi nhân vật chính với cái tên quen thuộc của Ngài là Sutasoma. Câu chuyện qua bản tiếng Pali, Sanscrit, và Hoa ngữ, đọc Lamotte, Traité 1.261. Theo câu chuyện, vị vua này bị bắt giữ bởi một ông hoàng tên là Kalmasapada, là người có lời thề sẽ giết đủ một ngàn hoàng đế để tự mình lên ngôi. Ngài Sutasoma khẩn cầu xin trì hoãn bản án để có đủ thì giờ hoàn thành lời hứa với một người hành khất. Ngài cam kết sẽ trở lại, nhưng đã liều chết để hoàn thành lời hứa bồ thí, do đó Kalmasapada tha tội chết cho Ngài và những tù nhân khác.

114 Từ kinh Kim Cang, T8.750c.

115 Đoạn văn trích dẫn ở đây, theo Shiki (1.132), là một trong những đoạn văn lấy từ kinh Hoa Nghiêm. Chan-jan (T46.154c23-25) không đồng ý, cho rằng đoạn văn bao gồm cả chương mục- trích dẫn chỉ là một thí dụ từ mỗi bản kinh.

116 Nói cách khác, tam muội ở đây có ý nói sự tu tập tam muội qua các pháp môn Bất Định và Tiệm Tiến Chỉ Quán.

117 Chan-jan (T46.154c23-25) giải thích rằng bánh xe pháp có nghĩa nghiền nát phiền não (klesa), trong khi ba lần chuyển pháp luân có nghĩa hiển (chih), khuyến (ch’uan), và chứng (cheng). Chỗ này nói về việc Đức Phật thuyết pháp Tứ Diệu Đế cho năm vị môn đồ lần đầu tiên ở Lộc Uyển. Trong lần chuyển pháp luân thứ nhất, Ngài hiển thị ý nghĩa của mỗi đế trong tứ đế. Lần chuyển pháp luân thứ hai, Ngài khuyến khích môn đồ chứng nhập đầy đủ những chân lý này. Lần chuyển pháp luân thứ ba, Ngài tự chứng nhận rằng Ngài là bậc chánh giác. Không nên lầm lẫn ba lần chuyển pháp luân này với phương tiện thấy trong kinh Samdhinirmocana (Giải Thâm Mật), được Bu-tson phân tích, tức Tiểu Thừa, Đại Thừa, và truyền thống Du Già.

118 Phật, Pháp, Tăng.

119 T14.537c.

120 Theo truyền thống Thiên Thai Tông về sau, Tiệm giáo diễn tả những phương pháp giáo dục căn bản của Đức Phật. Phương pháp này đồng với năm thời giáo: (1) Hoa Nghiêm, (2) Lộc Uyển, (3) Phương Đẳng, (4) Bát Nhã, (5) Pháp Hoa và Niết Bàn. Đây là thời thứ hai trong năm thời giáo.

121 T14.538a.

122 Có nghĩa là Pháp không hiện hữu.

123 T14.537c.

124 T8.384b; đọc Đại Trí Độ Luận, T25.666b.

125 Chan-jan (T46.155b5-9) hiểu rằng ‘Hành, Học, và Đạo’ trình bày lục độ: {Hành} đáp ứng với bố thí và tinh tấn, {Học} đáp ứng với trì giới và thiền định, {Đạo} đáp ứng với nhẫn nhục và trí tuệ.

126 T8.291c; đọc Đại Trí Độ Luận, T25.477b.

127 Bồ Đề đạo tràng.

128 Cùng chỗ, T8.226a; đọc Đại Trí Độ Luận, T25.342b.

129 T9.25c.

130 T9.52c.

131 Upaya (phương tiện). Chỉ những giáo pháp giả lập thuộc tam thừa trong thời gian giảng dạy trước kia của Phật. Nơi đó, chân pháp nhất thừa [Viên Giáo] được hiển lộ.

132 T9.10a. Từ bài kệ nổi tiếng trong phẩm ‘Phương Tiện’. Đọc Hurvitz, pp.42-47.

133 T12.690c-691a. Đây là sự so sánh nổi tiếng về ngũ vị được Trí Khải diễn đạt từ kinh, và sau này các chư Tổ Thiên Thai Tông khai triển như phương pháp phân loại sự khai mở hoặc phơi bày giáo pháp lịch sử (như ngũ thời). Bản kinh tiếp tục: ‘Dùng chất đề hồ chúng sinh thoát khỏi tất cả bệnh tật, vì trong đó chứa đựng tất cả lương dược. Đây pháp tử, cũng như thế đó với Phật và pháp Phật. Từ Phật có mười hai bản kinh, từ mười hai bản kinh có kinh điển, từ kinh điển có kinh Phương Đẳng [Đại Thừa], từ kinh Phương Đẳng có Bát Nhã Ba La Mật, và từ Bát Nhã Ba La Mật có Đại Bát Niết Bàn, là bản kinh sánh với chất đề hồ [tinh ròng]. Đề hồ tương tự như Phật tánh.’

Luận về sự phát triển theo lịch sử theo Thiên Thai Tông, đọc Chappell, T’ien T’ai Buddhism, pp.21-42; và Hurvitz, Chih-I, pp. 230-244.

134 T12.784c. Đoạn văn trích dẫn sau đây có thể làm sáng tỏ hơn: ‘Tất cả năm tiến trình chế biến đều chứa chất độc, nhưng sữa chưa được gọi là kem, kem cũng không gọi là sữa, và cũng như vậy cho đến khi trở thành chất đề hồ. Mặc dù tên gọi có thay đổi, nhưng chất độc không mất. Nếu dùng chất đề hồ, chất này có thể giết người, dù rằng không bỏ chất độc trực tiếp vào chất đề hồ. Phật tánh nơi chúng sinh cũng không khác: dù rằng chúng sinh chìm đắm trong năm cõi cảnh luân hồi khác nhau, và thọ thân sinh khác nhau, Phật tánh luôn là một, và không thay đổi.’

135 T12.770b. Tiếp tục dẫn chứng từ kinh: ‘Cũng có những loại cỏ khác, nhưng nếu bò ăn loại cỏ này, không sinh ra chất đề hồ. Dù không có chất đề hồ trong trường hợp này, không thể nói rằng không hề có cỏ phi nhị trên núi Tuyết. Phật tánh cũng không khác. Núi Tuyết sánh với Như Lai Tạng, cỏ phi nhị sánh với đại Niết Bàn, và những loại cỏ khác sánh với mười hai tạng kinh. Nếu chúng sinh có thể nghe, nhận, và chứng ngộ đại Niết Bàn này, thì họ sẽ hội nhập được Phật tánh. Mặc dù một người chưa từng nghe mười hai tạng kinh, không vì thế mà nói rằng người này không có Phật tánh.’

136 Wu-liang-i ching (Vô Lượng Nghĩa Kinh) T9.384b. Bản kinh này tự hiển lộ (và được công nhận) như một sự mở đầu đối với kinh Pháp Hoa. Đây là một bản ngụy tác có mặt ở Trung Hoa vào giữa thế kỷ thứ 5.

137 T9.573a. Bản kinh đọc là: ‘Ví như vua Rồng làm mưa lớn, chỉ có đại dương mới có thể tiếp nhận mà không phải là những nơi khác. Đại Bồ Tát Ma Ha Tát Đỏa cũng giống như đại dương này, mà không bất cứ chúng sinh nào, hoặc Thanh Văn, hoặc Duyên Giác, hoặc ngay cả Bồ Tát cứu địa có thể tiếp nhận đầy đủ mưa pháp của Như Lai. Chỉ riêng Bồ tát trụ ở Pháp Vân địa thứ mười, tất cả chư vị, đều có thể tiếp thu và gìn giữ.’

138 T14.548a. Đoạn kinh tiếp tục: ‘và không vui thú thưởng thức hương thơm của công đức hạn hẹp thuộc chư Thanh Văn và Duyên Giác’.

139 Shou-leng-yen san-mei ching (Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội Kinh), T15.633b. 140 T8.218c; Đại Trí Độ Luận, T25.137c. ‘Nhất Thiết Chủng Trí’ là trí tuệ cao nhất trong ba loại trí nói trong Đại Trí Độ Luận, T25.259a, tức Phật tuệ, khác với Đạo Chủng Trí (Tao-chung-chih) của Bồ Tát, và Nhất Thiết Trí (I-ch’ieh chih) của Nhị Thừa.

141 T9.6c.

142 T12.753b. Kinh nói thêm rằng: ‘Bồ Tát MaHa Tát Đỏa cũng giống như vậy. Phải biết rằng khi vị Bồ Tát này hành Kim Cương (vajra) tam muội tức là hành tất cả tam muội.’

143 T9616b. Chỗ này gồm có loạt dẫn chứng mười hai bản kinh của Kuan-ting (Quán Đảnh). Đoạn văn trong kinh được đọc đầy đủ như sau: ‘Thí dụ, cũng giống như ánh sáng mặt trời: vào lúc bình minh, các núi chúa đều được chiếu tỏa rạng, tiếp đó là các núi lớn được tiếp nhận ánh sáng, rồi đến núi kim cương, rồi thì chan hòa các đại địa. Các tia sáng từ mặt trời không nghĩ rằng: {Trước hết chúng ta sẽ chiếu soi ánh sáng đến các ngọn núi chúa, và tiếp tục chiếu rạng cho đến khi cùng khắp các đại địa.} Bởi vì vùng núi non, chỗ cao, chỗ thấp, khiến sự tiếp nhận ánh sáng có trước, có sau. Như Lai, là bậc đáng thọ nhận sự xưng tán, là bậc toàn giác, cũng giống như vậy... {Mặt trời} là trí tuệ của pháp giới vô biên, tuôn tràn vô tận, ánh sáng trí tuệ vô ngại; trước hết chiếu sáng tất cả các núi chúa- tức Bồ Tát MaHa Tát, rồi đến hàng Duyên Giác, Thanh Văn, rồi thì đến các chúng sinh có căn tánh hướng về giải thoát, đến những chúng sinh hoán chuyển khả năng phù hợp đáp ứng với giáo pháp. Chỉ khi ánh sáng trí tuệ chiếu soi cùng khắp các chúng sinh, ngay cả những hàng chúng sinh được xem là có tà ý, và vì họ mà tạo nhân duyên lợi ích mai sau. Phật tuệ không nghĩ rằng: {Trước hết, Ta hãy chiếu soi các chư Bồ Tát, và cứ tiếp tục như thế, đến hàng tà kiến sau cùng.} Phật đôn thuần phóng hào quang đại trí, và như vậy mà chiếu rạng tất cả hàng Phật tử khắp mọi nơi.’

144 Kinh Đại Niết Bàn (T12. 652b) giáo hóa học thuyết về chân lý (khác hơn vô thường, khổ, vô ngã, và bất tịnh), được hiểu theo Đại Thừa, có bản tánh thường, lạc, ngã, và tịnh.

- 145 ‘Tz’u-ti ch’an men’ (Thứ đệ Thiền môn) là tên gọi tắt của tác phẩm ‘Shih ch’an p’o-lo-mi tz’u-ti fa men’ (Thích Thiền Ba La Mật thứ đệ pháp môn), T no. 1916. Tác phẩm này là một trong những tác phẩm sớm nhất của Trí Khải, ghi lại những loạt bài giảng tại Wa-kuan-ssu (Ngõa Quang Tự) ở Chin-ling (Kim Lăng) từ năm 568-575. Đọc thêm chi tiết: Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp. 103-126.
- 146 Vào năm 571. Về sau Kuan-ting (Quán Đảnh) hiệu đính lại. Đọc Hurvitz, Chih-I, pp. 174-175.
- 147 Liu miao fa men (Lục Diệu Pháp Môn), T no. 1917. Tác phẩm này giảng dạy về sáu phương pháp đếm hơi thở (anapana-smrti) trong tinh thức theo đôn, tiệm, và bất định.
- 148 Đây là bốn phương pháp Thiền căn bản thuộc Tiểu Thừa, tứ Không (tướng, bất hữu, ngã, và nhân) và tứ vô lượng tâm (Từ, Bi, Hỷ, và Xả).
- 149 Trong thiền Tiểu Thừa, hành giả quán chín chỗ bất tịnh và chia sẻ thân người để xa lìa sự trói buộc vào thân.
- 150 Vimoksas (giải thoát). Đọc Đại Trí Độ Luận, T25.215a-216a. Những phần này nói về Dighanikaya (Trường Bộ Kinh), no. 15. (Bản dịch Anh ngữ của Rhys Davids, Dialogue of the Buddha, pt. 2, pp.68-70, ‘The Eight Stages of Deliverance’).
- 151 Bốn thứ đệ hoặc phương tiện thiền thiện xảo: phân biệt áp dụng vào mỗi phương pháp thiền, tinh luyện và huân tập thiền xảo liên tục, tu tập để phát huy sự tối thượng qua các phương pháp và thứ bậc thiền khác nhau, nơi mà mỗi tầng lớp đều có thể sinh khởi và thâm nhập vào nhau.
- 152 Thêm chi tiết, đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp.151-171.
- 153 Tức MaHa Chỉ Quán dưới tựa đề được dùng trong hai ấn bản có trước. Đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp.364-399.
- 154 Đại Trí Độ Luận, T25.190c. Đoạn văn được đọc như sau: ‘Người không tiếp nhận được trí tuệ viên mãn tức còn ở trong vòng trói buộc; nhưng với người đã tiếp nhận được cũng trong vòng trói buộc. Người tiếp nhận được trí tuệ viên mãn chứng đắc giải thoát; nhưng người không tiếp nhận được cũng chứng đắc giải thoát.’
- 155 Từ kinh Pháp Hoa, T9.10a.
- 156 T12.733c.
- 157 Kinh Duy Ma Cát, T14.548a.
- 158 T14.540a.
- 159 Ở đây trung dẫn từ mười một bản kinh minh chứng công năng thuyết pháp.
- 160 Tức cực đoan của bất hữu, tương tự với Không.
- 161 T12.733c, theo liền sau đoạn văn đưa ra nghi vấn ở trên (đọc ghi chú 156).
- 162 T9.7b.
- 163 T9.10a. Dẫn kinh Pháp Hoa liền sau đoạn văn của người đặt nghi vấn ở trên (xem ghi chú 155). Chỗ này chỉ lần chuyển pháp luân thứ nhất, ngay khi Đức

Thích Ca Mâu Ni chứng đạo dưới cội Bồ Đề.

164 T12.688c. Kuan-ting đã toát yếu một đoạn rất dài từ kinh này: ‘Hỡi thiện nam tử, tất cả những kẻ không có tín tâm thật ngu muội và ngây ngô, không trí tuệ, không phương tiện; họ không thể thông hiểu [vô thường] hoặc thường, khổ hoặc lạc, tịnh hoặc bất tịnh, ngã hoặc vô ngã, sống hoặc chết, chúng sinh hoặc không chúng sinh, chân lý hoặc không chân lý, hiện hữu hoặc không hiện hữu. Họ chỉ nắm bắt được một phần nhỏ pháp của Như Lai. Nghĩ tưởng sai lầm rằng có thường, lạc, ngã, và tịnh; họ không thực sự hiểu được chân thường, chân lạc, chân ngã, và chân tịnh. Như một người mù từ thuở lọt lòng mẹ không hề biết được màu sắc của chất sữa, hỏi một người khác rằng: ‘Màu sữa giống cái gì?’ Người kia trả lời: ‘Màu trắng như vỏ sò’. Người mù lại hỏi: ‘Màu này có giống như tiếng chạm của vỏ sò không?’. ‘Không.’ ‘Màu sắc của vỏ sò giống cái gì?’. ‘Giống như ngọn bông gạo’. Người mù lại hỏi: ‘Vậy thì màu sữa có mềm mại như ngọn bông gạo? Màu sắc của ngọn bông gạo giống cái gì?’. Người nọ trả lời: ‘Giống màu tuyết.’ Người mù lại hỏi: ‘Vậy thì màu bông gạo có lạnh như tuyết? Màu tuyết giống cái gì?’. ‘Giống như chim bạch hạc’. Như vậy, mặc dù người mù từ thuở lọt lòng mẹ này nghe bốn lần diễn tả tương tự, người ấy không hề biết được màu sắc của chất sữa. Kẻ không có lòng tin cũng không khác, là kẻ không thể chứng ngộ được thể tánh của thường, lạc, ngã, và tịnh.’

165 Sheng-t'ien-wang pan-jo p'o-lo-mi ching (Thắng thiên vương bát nhã ba la mật đa kinh), T8.720c.

166 Có thể là sự gián tiếp nói đến ‘Trung Luận’, T30.32c, mặc dù dường như Trí Khải và Quán Đảnh liên tục trung dẫn từ kinh điển nhiều hơn là từ các bộ luận.

167 T14.548a. Chỗ này theo liền sau nghi vấn thứ nhất của hai đoạn kinh Duy Ma Cát được người hỏi đưa ra, (đọc ghi chú 157). Tuy nhiên, tác phẩm MaHa Chỉ Quán rõ ràng gián đoạn ở đây, bỏ qua một phủ định quan trọng có trong kinh Duy Ma Cát bản Taisho, khiến bản MaHa Chỉ Quán được đọc ở đây như sau: ‘Không lý khai...’ Chính đoạn kinh có thể được trả lại ‘Chữ và lời- tất cả đều là tướng giải thoát. Tại sao vậy? Bởi vì giải thoát không ở trong, không ở ngoài, cũng không ở giữa; và văn tự cũng không ở trong, không ở ngoài, cũng không ở giữa. Vì lý do này, Xá Lợi Phất, giải thoát không thể được thuyết ra mà không có văn ngôn. Bởi vì sao? Vì tất cả các pháp đều có tướng giải thoát.’

168 T12.764c.

169 T15.50c.

170 T9.208.

171 T9.60c, chú giải. Sự cân xứng vẫn còn nghi ngờ.

172 Kalyanamitra.

173 T9.60c.

174 T12.652b. Kinh nói: ‘Thí dụ, khi sấm chớp, mây giăng trên nền trời, hoa [dường như] hiện dáng ngà. Không có sấm chớp, không có hoa hiện ra, ngay cả

không có tên để gọi hoa. Phật tánh trong chúng sinh hữu tình cũng như vậy, vì Phật tánh thường xuyên bị ô nhiễm làm chướng ngại nên không thể nhận biết. Đó là lý do tại sao Ta dạy rằng chúng sinh không có ngã. Nếu có người nghe được câu kinh Đại Niết Bàn vi diệu này, thì người ấy hiểu được [mình có] Phật tánh, như hoa báu. Mặc dù người ấy đã nghe tất cả tam muội của kinh điển Tiểu Thừa, người ấy cũng không thể hiểu được những tướng thắng diệu của Như Lai nếu người ấy chưa từng được nghe kinh này, cũng như không có hoa báu nếu không có sấm chớp. Khi nghe được kinh này, người ấy sẽ hiểu được gia bảo bí mật của Phật tánh từng được chư Phật thuyết giảng, như hoa báu có thể được thấy vì ánh sáng của sấm chớp. Khi nghe được bản kinh này, người ấy liền hiểu được rằng vô biên chúng sinh đều có Phật tánh.’

175 Đến đây chấm dứt bài giới thiệu tác phẩm MaHa Chỉ Quán của Kuan-ting. Chương sau, trước chính văn MaHa Chỉ Quán và đại phẩm I, phẩm Đại Ý, thường được hiểu là những lời của chính tôn giả Trí Khải, do Quán Đảnh ghi chép và hiệu đính.

Lời tựa của Thiên Thai Trí Khải

{3b10} Bây giờ chúng ta sẽ nói về mười phẩm [trong văn bản]. Phẩm I là phẩm Đại Ý. Phẩm II liên quan đến việc chú thích danh tự (1). Phẩm III diễn tả những yếu tánh [cái mà danh từ Chỉ và Quán muốn nói] (2). Phẩm IV trình bày làm thế nào vạn pháp bao gồm [trong sự tu trì Chỉ và Quán](3). Phẩm V phân biệt giữa phiền diện (p'ien) và viên mãn (yuan) [Chỉ Quán] (4). Phẩm VI đưa ra những phương tiện chuẩn bị [cho Chỉ và Quán] (5). Phẩm VII luận về chánh quán (cheng-kuan)(6). Phẩm VIII liên quan đến quả và báo [của Chỉ và Quán]. Phẩm IX nói về sự giáo hóa chúng sinh [từ Chỉ và Quán]. Phẩm X như phần quy về [đại pháp giới]. Sự phân chia ra làm mười thuận là một sự giả lập trên con số, con số 10 chẳng nhiều cũng chẳng ít (7). Phẩm mở đầu cho thấy rằng mục tiêu hành trì nằm ở dha , trong khi phẩm sau cùng chuyển đạt đề tài cốt lõi của tác phẩm tới chỗ tận cùng (8). Như vậy, bản văn bắt đầu từ chỗ thù thắng và kết thúc ở chỗ thù thắng, diễn tiến như một toàn khối xuyên suốt mười phẩm này.

{3b14} Đối với sự sinh khởi của bản văn, chúng ta chỉ nhìn suốt tiến trình của mười phẩm, nguyên lý tối thượng (li) thì tịch diệt, không có sản phẩm cũng không có người sản xuất, không có chỗ tạo tác cũng không có người tạo tác. Tuy nhiên, với lực của nhân duyên, mười phẩm như toàn khối được hình thành (9). Chúng ta thấy rõ [bản văn] theo [nội dung chứa đựng trong từng phẩm], phẩm trước đưa đến [phẩm sau], và phẩm sau nối liền [phẩm trước] (10). Cùng [loạt phân tích] sẽ được đưa ra [để diễn đạt] ‘điều kiện căn bản’ và ‘tiến trình chủ đề’ (11).

{3b18} Tám màn ngũ muội và làm lạc trong vô số kiếp đã được vén lên, không hiểu được rằng chính nơi vô minh là chúng ngộ, hành giả trở nên dè dặt khi có

duyên nghe được bộ luận này lần đầu tiên. Như vậy, [phẩm I] được gọi là Đại Ý hoặc đại cương. Một khi đã hiểu được sự đồng nhất của vô minh và giác ngộ, hành giả không còn bị cuốn trôi giữa dòng [luân hồi]. Đây là chỗ chúng ta nói đến như là ‘Chi’ (chih). Sự chiếu soi thanh tịnh [từ sự chứng ngộ này] chúng ta gọi là ‘Quán’ (kuan) (12). Khi nghe những danh từ này được [giải thích], hành giả hiểu thể tánh (t’i) những từ này hướng đến (13). Thể tánh này chính nó bao gồm vạn pháp (14), cả hai mặt thiên và viên (15). Xuyên suốt cái hiểu về [sự khác biệt giữa] thiên và viên, những phương tiện được sử dụng (16). Một khi các phương tiện được dựng lập, chánh quán (17) thành hình; và khi chánh quán thành tựu, hành giả đạt được kết quả hoặc sự bồi trả thù thắng (18). Trên căn bản tự chứng, hành giả thuyết giảng và giáo hóa chúng sinh (19). Tự mình và người cả hai đều được an lạc, và cùng đến chỗ tịch diệt (20). Chỉ vì chúng ta chưa thấy cùng tột được chỗ vô sinh và vô khởi, là cái sinh khởi mà [mười phẩm này] nói đến. Bởi vì, một khi hành giả thấu hiểu được vô sinh và vô khởi, tâm trí xao động liền bị hoại diệt. Đường ngôn ngữ đã cắt đứt, và có được viên mãn tịch tịnh.

{3b26} [Bản văn] chia ra [từng phẩm riêng biệt] vì công đức có được trong mười phẩm này ví như châu ngọc chứa đựng trong một cái túi: nếu không chạm tay vào được, và mang ra phơi bày thì không ai có thể thấy được những châu ngọc này (21). Mười phẩm này đòi hỏi sự thật, gì là giả lập, và gì là cái chẳng chân cũng chẳng giả? Gì là cái phát xuất từ lời, gì là sự lặng thinh của bậc thánh? Gì là thiên định, gì là trí tuệ bát nhã, và gì là cái chẳng định cũng chẳng tuệ? (22). Gì là mắt, gì là chân, gì là cái chẳng là mắt cũng chẳng là chân? (23). Gì là nhân, gì là quả, gì là cái chẳng phải nhân mà cũng chẳng phải quả?. Gì là tự ngã, gì là tha nhân, gì là cái chẳng phải ngã cũng chẳng phải nhân? Gì là thánh, gì là phàm, gì là cái chẳng thánh chẳng phàm? (24). Gì là tổng (t’ung), gì là biệt (pieh), gì là cái chẳng tổng cũng chẳng biệt?. Gì là cái được giảng rộng, gì là cái được thu hẹp, gì là cái chẳng giảng rộng cũng chẳng thu hẹp?. Gì là hoành, gì là tung, gì là cái chẳng hoành cũng chẳng tung? (25). Hãy để những câu hỏi được đề xướng tự do qua những đường nét khác biệt. (26)

{3c3} Tám phẩm đầu nói về sự thật, mặc dù dưới sự hỗ trợ của những pháp giả lập tạm thời (27). Riêng phẩm VIII- Quả và Báo, nói về sự giả lập, mặc dù trên nền tảng chân lý. Phẩm X- Chỉ Quy, chẳng chân cũng chẳng giả. Phẩm VII- Chánh Quán, tùy thuận với sự lặng thinh của bậc thánh trong khi đó thì tám phẩm khác, ngoại trừ phẩm sau cuối, tùy thuận vào sự thuyết giáo của thánh nhân. Phẩm X, Chỉ Quy, tùy thuận chỗ chẳng nói cũng chẳng nín. Một phần của phẩm Chánh Quán thứ bảy liên quan đến thiên định, trong khi phần còn lại của phẩm này cùng với tám phẩm khác (28) nói về trí tuệ. Phẩm Chỉ Quy thứ mười nói đến chỗ chẳng định cũng chẳng tuệ (29). Những phẩm kể từ phẩm Đại Ý cho đến phẩm Chánh Quán là nhân. Phẩm Quả và Báo thứ tám là quả (30). Phẩm Chỉ Quy thứ mười thì chẳng nhân cũng chẳng quả. Tám phẩm đầu là tự giác, phẩm thứ chín là lợi tha,

phẩm thứ mười chẳng tự cũng chẳng tha. Từ phẩm Đại Ý cho đến phẩm Giáo Hóa Chúng Sinh là mắt, từ phẩm Phương Tiện thứ sáu cho đến phẩm Quả và Báo thứ tám là chân (31). Từ phẩm Đại Ý đến phẩm Chánh Quán là bất cộng pháp, phẩm Quả và Báo và phẩm Giáo Hóa Chúng Sinh là cộng pháp, trong khi phẩm Chỉ Quy thì chẳng cộng cũng chẳng bất cộng (32). Chỉ riêng phẩm Đại Ý là tổng, trong khi tám phẩm kia là biệt, phẩm Chỉ Quy thì chẳng tổng cũng chẳng biệt (33). Phẩm Đại Ý thì thu hẹp, tám phẩm kia thì giảng rộng, phẩm Chỉ Quy thì chẳng thu hẹp cũng chẳng giảng rộng (34). Phẩm Thế Tướng thứ ba là tung, tám phẩm kia là hoành, phẩm Chỉ Quy thì chẳng hoành cũng chẳng tung (35).

{3c13} Vấn: ‘Sự khác biệt giữa cách diễn tả vấn tắt và phẩm Đại Ý là gì? (36)

{3c14} Đáp: ‘Từ [nội dung] tổng quát (t’ung), chỉ có những tên gọi khác biệt, ý nghĩa thì không khác. Nhưng từ biệt (pieh), những diễn đạt vấn tắt liên quan đến cả ba loại Chỉ và Quán, trong khi đó thì phẩm Đại Ý chỉ nói về pháp môn viên đốn Chỉ và Quán.

{3c15} Vấn: ‘Nếu ông luận về [phương pháp] hiển quán trong tương quan với hiển giáo, thì cũng nên luận về mật quán trong tương quan với mật giáo’.

{3c16} Đáp: ‘Chúng ta đã phân biệt rõ ràng giữa hiển và mật. Nay tôi chỉ thuyết minh về hiển giáo mà không thuyết về mật giáo.’ (37)

{3c17} Vấn: ‘Khi tôi có thể tiếp nhận [sự khác nhau giữa hiển và mật] qua học thuyết hoặc giáo lý, [một phương pháp] mật quán có thể được nói đến không?’.

{3c17} Đáp: ‘Có những trường hợp có thể, có những trường hợp không thể (38).

Giáo pháp là những lời của bậc thánh tối cao chiêu đãi chúng sinh thấp kém. Thánh nhân có thể thuyết giảng cả hiển và mật, khi đó thì sự hóa độ chuyển đạt đến hạng phàm tình chỉ có thể được hiển bài mà không phải là những chú nghĩa vi mật.

[Hàng] thính chúng [này] có thể lấy gì để nương dựa khi phô diễn hoặc trình bày một [pháp môn] quán chiếu bí mật? Đối với những người căn tánh có thể chuyển đạt được mật quán là những bậc đã chứng đạt được sáu căn thanh tịnh (39). Đó là những bậc có thể làm đầy ấp hàng sa côi nước với một pháp âm (40), và có thể khiến âm thanh này có mặt khắp cả mọi nơi, mọi chốn như ý muốn, có thể chuyển pháp vi mật. Nếu một người giảng dạy về cách quán chiếu, người ấy hiển bài hiển giáo là cái người ấy đã được thâm nhuần. Người ấy không phát triển các pháp mà người ấy chưa thuần thục. Tuy nhiên, một người có thể thuyết về mật quán khi đến với những chúng sinh có ảnh hưởng của nghiệp báo từ nhiều kiếp trong quá khứ.

{3c23} Vấn: ‘Trước cạn, sau sâu thì gọi là tiệm quán. Loại quán chiếu trước sâu sau cạn thì gọi là gì?’.

{3c24} Đáp: ‘Đó là bất định quán.’

{3c24} Vấn: ‘Loại quán chiếu nào trước sau đều nông cạn?’

{3c25} Đáp: ‘Đó là pháp quán của Tiểu Thừa. [Pháp môn này] không phải là đặc tính của ba pháp Chỉ và Quán [nói ở đây.]

{3c25} Vấn: ‘Tiểu Thừa cũng là pháp Phật, tại sao ông để ra ngoài [ba loại Chỉ và

Quán]?. Nếu ông nhất định để ra ngoài thì ông cũng không nên nói đến {Tiệm}[Chi và Quán].’

{3c3c26} Đáp: ‘Chúng ta đã từng phân biệt giữa Đại Thừa và Tiểu Thừa; Tiểu Thừa không phải là đề tài tôi muốn luận bàn ở đây. [Pháp môn] Tiệm mà chúng ta đang nói đơn thuần là một sự chuyển tiếp dần dần từ ẩn tàng đến hoàn toàn hiển lộ [chúng ngộ](41). Tiểu Thừa biết chân lý chẳng ở đầu cũng chẳng ở cuối [đường giới luật], vì vậy không phải là {Tiệm}[Chi và Quán] mà chúng ta đang quan tâm đến ở đây’.

{3c28} Vấn: ‘Ông đã nói đến ba tác phẩm [về Chi và Quán], và những bản văn dưới hình thức hiển lộ (42). {Hiển tướng} này có công dụng như cửa vào [chân lý] hay không? Nếu ông khẳng định rằng hiển tướng phục vụ như pháp môn, chính hình tướng là chân lý tối hậu. Vậy thì còn có sự hội nhập nào ở đó nữa để mà nói đến?. Mặt khác, nếu hiển tướng không phải như một chỗ vào, thì tại sao ông vẫn nói rằng mỗi sắc, mỗi hương là trung đạo?.’

{4a2} Đáp: ‘Pháp và môn đều là chân lý. Chúng sinh hữu tình hầu hết [bị khổ] vì những lỗi thấy sai lầm, rất ít chánh kiến. Sự kiện này thấy được qua văn tự, bởi vì họ nhận ra rằng chính văn tự là [một và đồng thời] văn tự, không văn tự, và chẳng phải văn tự chẳng phải không văn tự (43). Văn tự là cánh cửa vào đã được nói đó, bởi vì hành giả đạt đến chân lý qua văn tự. Văn tự là cánh cửa đó, và bên trong vạn pháp gồm thu. Cùng lúc, là môn, là không môn, và chẳng môn chẳng không môn.

{4a6} ‘Phần chú nghĩa’ [theo sau đây] nói về những bài pháp trong mười phẩm (44). Chúng ta bắt đầu với phẩm Đại Ý. Đó là cái túi chứa đựng [toàn thể giáo pháp của mười đại phẩm] từ thủy chí chung. Đó là cái nắp phủ lên tất cả từ đầu đến cuối (45). Bởi vì cái đây nơi nơi bị phân tán và khó lãnh hội, ở đây [những điểm chính yếu] được giản lược vào năm tiểu phẩm [của phẩm Đại Ý]. Những phẩm này là: Phát Đại Tâm, Tu Đại Hạnh, Hiển Đại Quả, Xé Tan Lưới Nghi, và Quy Đại Xứ (46).

{4a8} Phát đại tâm là gì? Bởi vì chúng sinh mê muội, nhìn sai lạc chân lý, không thể tự giác, bản văn này khích động, lay tỉnh- cả hai mặt thượng cầu Bồ Đề, hạ hóa chúng sinh. (47)

{4a10} Tu đại hạnh là gì? Mặc dù ý tưởng cầu giác ngộ đã bừng dậy, chúng sinh hãy còn nhìn đăm đăm vào đường [đạo] mà chưa cất bước. Như thế đó thì họ sẽ không bao giờ thấy được cái ngày mà họ chứng đạt mục tiêu. Bản văn này khích động trong họ lòng tinh cần, và thúc giục thực hành bốn pháp thiền. (48)

{4a12} Hiển đại quả là gì? Mặc dù hành giả không cầu sinh thân nơi cõi Phạm Thiên, sự thọ thân ở cõi ấy là một phước báo tự nhiên (49). [Bản văn] xưng tán quả báo thù thắng làm hoan hỷ lòng [người cầu đạo]. (50)

{4a13} Xé tan lưới nghi là gì? Nhiều bản kinh luận khác nhau [có ý muốn] khai thị cho người, nhưng chúng sinh chấp chặt vào tạng kinh nọ, nghi ngờ tạng luận kia, lấy bản này và chối bỏ bản khác. (51) [Như người mù cố công hiểu được màu sắc

của sữa], khi nghe chữ ‘tuyệt’ liền nói ‘lạnh’; khi nghe chữ ‘hạc’ liền nói ‘di động’ (52). Phẩm này trình bày kinh và luận hội nhập vào nhau như thế nào. Tháo gỡ những trói buộc [từ những kiến chấp], và phóng thích chúng ta ra khỏi cái lồng giam giữ [từ cái hiểu sai lạc của giả và chân]. (53)

{4a16} Quy đại xứ là gì? Trong pháp, không có sự đối nghịch giữa thủy và chung. Trong pháp, không có sự đối nghịch giữa thông suốt và chướng ngại (54). Nếu hành giả chứng nhập pháp giới, hành giả biết rằng không thủy không chung, không thông, không ngại. Đó là minh bạch, rạng rỡ, vô ngại, và tự do.

Chúng ta đã giới thiệu năm tiêu phẩm với mục đích diễn đạt ý nghĩa của mười đại phẩm.

Tham khảo

1 Tên gọi ‘Chỉ’ (chih) và ‘Quán’ (kuan) nói đến trong phẩm này theo phối cảnh tương, tuyệt, hòa, biệt, và những gia bảo của tam thánh đức giải thoát (đọc T46.21b-23c). Một chủ đề tương tự về Chỉ và Quán cũng liên quan đến tám phẩm khác trong tác phẩm MaHa Chỉ Quán. Chan-jan (T46.157c1-2) ghi chú: ‘Từ đại ý tổng quát về Chỉ và Quán cho đến phẩm thứ mười Chỉ Quy, bất cứ ai thuyết giảng [về tác phẩm này] nên luôn luôn chiếu rạng tác phẩm trong chỉ và quán.’

2 MaHa Chỉ Quán T46.23c-29c. Bốn phối cảnh được dùng để hiển lộ thể tánh (t’i) của chỉ và quán: chỗ tương quan trong sự phân chia thành tứ giáo, tuệ nhãn, các cõi hoặc cảnh giới của [trí tuệ], và cái tiếp nhận hoặc xa lìa sau cùng.

3 Đọc T46.29c-32a. Chỉ và Quán bao gồm vạn pháp trong sáu đường- qua cách gồm thu thủ thắng tất cả lý (li), tất cả mê lầm, tất cả những hình thức của trí tuệ, tất cả thực hành, tất cả các địa, và tất cả giáo pháp.

4 Đọc T46.32a-35c. Thiên lệch hoặc phiến (p’ien) diện và bao dung hoặc viên (yuan) mãn. Chỉ và Quán được minh định theo (1) Đại Thừa và Tiểu Thừa, ý nghĩa bán (pan) và mãn (man), (3) học thuyết thiên và viên, (4) pháp môn tiệm và đốn, (5) giả và chân.

5 ‘Phương tiện’ ở đây chỉ cho ‘Thiên Thai Nhị Thập Ngũ Phương Tiện’: (1) Cụ ngũ duyên, (2) Ha ngũ dục, (3) Khí ngũ cái, (4) Điều ngũ sự, và (5) Hành pháp tinh tiến. Những phương tiện này xác định phối cảnh an lạc với chỉ và quán cũng như gây dựng nội dung tinh thần và thể chất cần thiết để có thể tu tập chỉ và quán, tức chánh quán. Vì lý do này, 25 phương tiện thường được nói đến như ‘phương tiện thiện xảo’ hoặc ‘viễn phương tiện’, đối lại với phương pháp tu tập hoặc ‘cận phương tiện’ được trình bày trong chỉ và quán. Trí Khải giải thích rất chi tiết về 25 phương tiện này trong tác phẩm ‘Thứ đệ thiên môn’ (T46.483c-491c), Tiểu Chỉ Quán (T46.462c-466c), và MaHa Chỉ Quán, phẩm VI (T46.35c-48c), cũng như trong tác phẩm ‘Quán Tâm Luận Sớ’ (T46.603c-607c) của Quán Đảnh. Bản dịch Anh ngữ tác phẩm ‘Tiểu Chỉ Quán’ có thể tìm thấy trong Luk, Secret of Chinese

Meditation, và trong Goddard và Wai-tao, A Buddhist Bible.

6 Tên gọi tắt phẩm ‘Tu tập Chỉ Quán đúng cách’ hoặc còn gọi là ‘Chánh tu Chỉ Quán’ (cheng hsiu chih-kuan). Đây là phẩm trọng yếu và giảng rộng nhất trong số mười phẩm trong MaHa Chỉ Quán, chiếm hơn nửa tác phẩm (T46.48c-140c). Lại được chia ra làm mười tiểu mục, như chúng ta được biết là mười đối tượng hoặc cảnh giới quán chiếu (kuan-ching). Từng cõi cảnh trong mười cõi cảnh này, phương pháp quán chiếu (kuan-fa) nổi tiếng lại được dùng như chánh quán. Tác phẩm MaHa Chỉ Quán chấm dứt ở đại phẩm thứ bảy, chừa lại không giảng ba mục cuối của phẩm này, cũng như để lại ba đại phẩm thứ tám, thứ chín và thứ mười của toàn tác phẩm.

7 Mặc dù cả hai Trí Khải và Trạng Nhiên đều không chánh thức trung dẫn kinh Hoa Nghiêm, Trạng Nhiên (T46.157c3) ghi lại rằng: ‘trong kinh Hoa Nghiêm, những pháp môn khác nhau được liệt kê ra thành mười’. Đọc phẩm 12-14 (trong bản 60- quyển) mô tả thực hành và công đức liên quan đến sự hiển lộ ý tưởng giải thoát và bước vào mười cảnh (T9.44a-462c).

8 Dha (Đà hoặc Đò) là mẫu tự cuối trong 42 mẫu tự Siddham- Sanskrit tương đương với trí tuệ (Pancavimsati) và Đại Trí Độ Luận với những đề mục thay đổi khác nhau về pháp vô sinh. Về mẫu tự này, Đại Trí Độ Luận nói: ‘Hành giả khi nghe được liền nhận ra rằng vạn pháp bất khả đắc. Không có mẫu tự nào trên dha’. Trí Khải, tuân theo tập ‘Ssu-shih-erh tzu men’ (Tứ Thập Nhị Tự Môn) của sư phụ là tôn giả Huệ Tư, dựa vào 42 mẫu tự từ A đến Dha với 42 thứ bậc của phẩm An Lạc Hạnh và kinh Hoa Nghiêm để đưa ra các quả vị tu chứng của Bồ Tát Viên giáo. Cũng như tất cả mẫu tự là sự chuyển xoay của mẫu tự cái A, nên 42 quả vị từ chỗ sơ phát tâm Bồ Đề đến chỗ thành tựu Bồ Tát Đạo chỉ là một sự phát huy của trí tuệ vô sinh căn bản trong đó là đường đạo. Như vậy, tiến trình của Phật đạo được đánh dấu không phải qua những chuyển đổi phẩm tính tư tưởng hoặc trụ địa, nhưng từ một sự chín muồi vô biên hoặc sức mạnh của trí tuệ có được ngay lúc sơ phát tâm. Mặc dù không có sự sai khác về phẩm vị từ chữ A thứ nhất, chữ Dha sau cùng cho thấy sự chứng đạt rốt ráo đạo Bồ Đề.

Chan-jan (T46.157c10-12) nói: ‘Năm tiểu phẩm của Phẩm Đại Ý bắt đầu từ sơ phát tâm đến quy về đại pháp giới. {Đại pháp giới} không gì khác hơn là tam tánh đức Bồ Đề, trong đó tất cả hội quy. Tam tánh đức chính nơi đó là ý nghĩa cao tột, đó là mẫu tự dha. [Phẩm] kết luận nói về sự quy nguyên. Tam tánh đức ghi dấu sự hội quy đưa ra cứu cánh của sự huân tu cho chính mình và làm lợi ích cho người. Vì vậy, [văn mạch] nói rằng: {chuyển đạt cứu cánh}’.

9 Đoạn văn này, theo Chan-jan, cống hiến một chú thích tổng quát về sự ‘sinh khởi’ của tác phẩm MaHa Chỉ Quán như một toàn thể. Chan-jan (T46.157c16-18) nói: ‘Từ Lý (li) không có năng sinh hoặc sở sinh để nói đến, cũng không có bất cứ chủ thể [là người làm hành động sinh], đối với sự kiện nhân và quả [trương quan giữa] tự và tha. Vì lý do này, bản văn nói: {nhân và duyên}. Đường lối chú giải

[của Trí Khải] gồm có hai mặt tổng và biệt. Về mặt tổng quát, mỗi phẩm tự bao gồm hai nghĩa sinh và khởi.’

10 Với sự phân tích đặc thù về sinh và khởi của bản văn, Trí Khải giới thiệu một sự phân biệt giữa sheng (producing) và ch’i (originating). Chan-jan (T46.157c19-20) nói: ‘Với cái nhìn đặc thù, [nói rằng] {có sự sinh từ những phẩm trước}, có nghĩa tác động đưa đến những phẩm sau. [Nói rằng] {có sự phát khởi từ những phẩm sau}, có nghĩa cái sau bắt nguồn từ cái trước}. Những đoạn văn của Chan-jan tiếp theo sau đây.

11 Chan-jan nói: (T46.157c20-22) ‘Sinh và khởi lần lượt hoán đổi theo điều kiện và tiến trình. Điều này để nói rằng những phẩm trước tác động như điều kiện căn bản cho những phẩm sau. Và những phẩm sau là những tiến trình dựa theo những phẩm trước. Đây là sự phân tích theo lối nhìn biệt thù. Về mặt tổng quát, mỗi phẩm đều có điều kiện căn bản và sự khởi nguồn tư tưởng.’

12 Hai mệnh đề trước theo phẩm ‘Thích Danh’ thứ hai. Giải nghĩa hai từ ‘Chỉ’ và ‘Quán’, Chan-jan (T46. 158a1-3) nói: ‘Người tỉnh thức không còn tìm kiếm Niết Bàn không viên mãn hoặc nhỏ hẹp- đây là ý nghĩa ‘không còn chịu luân chuyển’. Sự kiện hành giả không còn bị ô nhiễm bởi tam hoặc là chỗ được gọi là {đại thanh tịnh}’.

13 Theo phẩm III. Chan-jan (T46.158a 4-6) nói: ‘Danh có thể làm cho sáng tỏ. {Thể tánh} là {đối tượng} được làm. Vì tên gọi, người ta biết rằng có một đối tượng được nói đến. Với nghĩa này, [văn mạch] dùng chữ ‘lãnh hội’. Không nói rằng [thể tánh] này được liễu ngộ dưới hình thức của một sự thực chứng (cheng-te)’.

14 Theo phẩm IV. Chan-jan (T46.158a6-7) nói: ‘{Thể tánh chính nó bao gồm vạn pháp} tức có ý nói rằng thể tánh chỉ cho chân như, và chân như thì gồm cả giả lập. Như vậy, giả và chân [cùng] gồm thu vạn pháp’.

15 Theo phẩm V. Chan-jan (T46.158a7-8) nói: ‘Giả và chân gồm thu đó không vượt ra ngoài thiên hoặc viên. Như vậy, chân như và giả tướng được phân biệt trên căn bản của thiên và viên.’

16 Theo phẩm VI. Chan-jan (T46.158a 8-10) nói: ‘Phần sau của đoạn văn có thể được hiểu tùy thuận. Mặc dù mười phẩm phát sinh và bắt nguồn [theo như cách đã nói ở phần trên], bản văn vượt trên tất cả, liên quan đến việc đưa đến [đường lối] thực hành trên căn bản liễu đạt. Vì lý do này, ba phẩm sau cuối chỉ được đưa ra vấn tắt mà không được thuyết giảng.’

17 Hoặc ‘chánh quán được thành lập’. Theo đại phẩm VII, Tu tập đúng Chỉ và Quán.

18 Phẩm VIII.

19 Phẩm IX.

20 Phẩm X.

21 Theo Chan-jan, giải thích tương tự về sự viên mãn của trí tuệ ví như châu ngọc

chứa đựng trong một chiếc túi, từ Đại Trí Độ Luận, T25.518a. Chan-jan lập luận (T46.158a 19-22): ‘Chỗ này giải thích những lý do phân biệt [bản văn qua mười phẩm]. Không có sự xếp đặt mười phẩm qua mười đề mục, có thể người đọc không thể nào biết được của cái chứa đựng bên trong... Ý nghĩa phong phú của mười phẩm cũng như châu ngọc chứa trong một chiếc túi. Sự phân định theo mười đề mục sánh với hành động chạm tay vào trân bảo và mang ra phơi bày bên ngoài.’ 22 Đó là tam muội và bát nhã. Cả hai đều phù hợp với phương pháp thực hành Chi Quán.

23 Từ một ẩn dụ trong Đại Trí Độ Luận, T25.640c: ‘Hoặc như trong thời tiết nóng bức, có một cái ao nước sạch mát. Bất cứ ai có mắt và chân đều có thể bước xuống.’ Mắt, theo Chan-jan (T46.148b20-22) tức trí tuệ liễu ngộ giáo pháp; chân tức thực hành.

24 Mặc dù theo truyền thống có nói đến 18 pháp bất cộng hoặc phẩm hạnh độc tôn của Phật (avenika buddhadharma), lời diễn tả của Chan-jan (T46.158b26-29) ở đây được hiểu nói đến phẩm hạnh của các bậc thánh (arya) và ‘bất cộng’ với phàm phu (prthagjana).

25 Chan-jan (T46.158c1-17) giải thích về ‘Tung’ như từ trong đó một điểm nối tiếp xuyên qua các thứ lớp uyên thâm khác nhau. Lời giải thích về ‘Hoành’ trình bày một bức tranh toàn vẹn trong phần tổng hợp.

26 Những câu trả lời đối với các câu hỏi trước thì không được đưa ra theo thứ tự như câu hỏi. Lời đáp cho câu hỏi thứ tư về mắt và chân đến sau lời đáp thứ sáu về ngã và nhân.

27 Chan-jan lập luận (T46.158b7) rằng chỗ này là bảy phẩm đầu, thêm phẩm thứ chín, không phải tám phẩm đầu. Chan-jan (T46.158b8-11) nói: ‘Bởi vì tám [phẩm] không liên quan đến sự thực chứng chân lý, chỉ được xem là giả lập tạm thời. Tuy nhiên, thấy rằng sự giả lập này tự yếu tính là nền tảng chân thực, chúng ta nói rằng {chân dưới sự hỗ trợ của giả}. Quả và Báo được chứng ngộ [như kết quả của thực hành] thấy rằng giả lập vượt ba cõi [sinh tử]. [Với nghĩa này], giả được chứng ngộ từ chân; thực chứng được thể (t’i) đưa đến dụng (yung), và cái dụng này chính là sự giả lập. Vì vậy, bản văn nói: {giả dưới sự hỗ trợ của chân.}’

28 Không kể phẩm X sau cùng.

29 Chan-jan (T46.158b16-17) giải thích: ‘Bảng kê tên những phẩm trước [gọi phẩm 7 là] {Chánh Chỉ và Quán}. Ở đây, các chữ {tập và Chỉ} bị lướt qua, còn lại {Chánh Quán}. Nhưng chánh tu thì không ra ngoài hai phương pháp Chỉ và Quán. Bất cứ điều gì liên quan đến Chỉ đều thuộc về mặt thiên định. Bất cứ điều gì liên quan đến Quán đều thuộc về trí tuệ. Trong những phẩm khác, sự kiện thiên về liễu ngộ không có nghĩa đối nghịch với ý niệm về Chỉ. Tuy nhiên, như một toàn thể, các phẩm này phần chính thuộc về liễu ngộ, và liễu ngộ thì không ngoài [khía cạnh] quán chiếu.’

30 Thứ tự của bản văn không được cân xứng ở đây. Chan-jan (T46.158b18) nói

thêm rằng phẩm IX, Giáo Hóa Chúng Sinh, nên bao gồm như hậu quả.

31 Chan-jan (T46.158b19-23) ghi chú: ‘Theo lý, [bản văn] nên nói rằng năm phẩm đầu tiên cùng với phẩm {Giáo Hóa Chúng Sinh} là mắt. Mắt diễn đạt cái hiểu.

Năm phẩm đầu là mắt của sự thực hành hướng về ngã. Phẩm {Giáo Hóa Chúng Sinh} khiến tha nhân phát huy cái thấy [hiểu]. Từ phẩm {Phương Tiện} đến phẩm {Quả Báo} là chân. Chân có nghĩa tác động. Phương Tiện và Chánh Quán diễn đạt tác động được đánh dấu bởi sự dụng công (abhoga); các trụ địa [được mô tả] trong phẩm Quả và Báo từ trụ vị thứ nhất có tính chất không cần dụng công (anabhoga).’ Về sau, từ đầu phẩm thứ 7, Trí Khải lập luận rằng sáu phẩm đầu tượng trưng cho ‘mắt’ hoặc trí tuệ, vì vậy nên phẩm thứ 6 được đổi vị trí.

32 Theo Chan-jan (T46.158b26-29) bảy phẩm đầu là {cộng} vì diễn đạt giáo lý hoặc thực hành áp dụng cho cả hai hàng phàm và thánh. Phẩm tánh diễn tả trong các phẩm {Giáo Hóa Chúng Sinh} và {Quả Báo} thì thuộc dòng thánh. Vì vậy nên gọi là {bất cộng}.

33 Chan-jan (T46.158c1-2) nói: ‘{Tổng} có nghĩa là nhân và quả, tự và tha cùng khắp [trong Đại Ý]. {Biệt} có ý nghĩa đặc thù với những khác biệt hỗ tương đan kết trong tám phẩm.’

34 Chan-jan không khởi đầu trong việc phân chia {hiệp/quảng} ở đây, mặc dù về sau này, qua luận về MaHa Chi Quán (T46.159a 3-4) cũng như trong tác phẩm {Chih-kuan ta-i} (Chỉ Quán Đại Ý) (T46.459b17-18), tôn giả nói đến phẩm Đại Ý như toát yếu, và các phẩm khác như ‘quảng diễn’.

35 Theo lập luận khá dài của Chan-jan về cặp này (T46.158c2-18), bởi vì phẩm III (Thể Tướng) rõ ràng có cạn và sâu, riêng phẩm này có thể được gọi là tung. Những phẩm khác, ngoại trừ phẩm X được xem là hoành; tuy nhiên, nhìn kỹ thì tất cả các phẩm (ngoại trừ phẩm II) thấy có chiều sâu bất định, vì vậy, có thể được xem là có cả hoành lẫn tung.

36 Chan-jan (T46.158c25-159a1) khẳng định rằng đoạn văn đáp thứ nhất được Kuan-ting đưa vào vì đoạn văn này phản ánh bố cục văn mạch được giới thiệu lần thứ nhất qua bài tựa của Kuan-ting trong kỳ tái bản lần thứ hai tác phẩm MaHa Chi Quán. (Phần văn đáp còn lại Chan-jan xem như là do chính Trí Khải biên soạn).

Như vậy, {toát yếu} chỉ cho những luận về ba pháp môn Chỉ và Quán đã được nói đến trong bài tựa của Trí Khải ở phẩm Đại Ý, nhưng về sau Kuan-ting hiệu đính lại, và mang ra khỏi tác phẩm, đặt vào cùng chỗ với bài tựa do chính Kuan-ting soạn trong kỳ tái bản lần thứ ba. {Đại Ý} là tựa đề của một phẩm, hướng về viên đốn Chỉ và Quán. Đọc Chan-jan, Chih-kuan fu-hsing sou yao chi (Chỉ Quán phụ hành sưu yếu ký) HTC 99.234b.

Chan-jan (T46.159a 4-18) cực lực phản đối ý tưởng rằng viên đốn Chỉ Quán nói trong phẩm Đại Ý (và chương chính của tác phẩm MaHa Chi Quán) khác với viên đốn thực hành bao gồm với những hình thức Chỉ và Quán {một trong ba} đã được đề cập đến trong phần ‘toát yếu’ từ bài tựa của Kuan-ting. Sự cảnh giác của Chan-

jan ở điểm này cho thấy rằng có những người từng nghĩ rằng có một viên đốn Chỉ Quán {tuyệt đối} hiện diện như {một bên ngoài ba}.

37 Chan-jan (T46.159a 19-28) phân tích rằng câu hỏi, bắt đầu từ sự nhầm lẫn về ba pháp môn Chỉ và Quán- Tiệm, Đốn, và Bất Định- với bốn phương pháp giáo hóa được biết như Tứ Hóa Nghi (Ssu hua i). Ba trong bốn phương pháp đầu, cùng là {hiển giáo}, đối lại với {mật giáo}. Về mật giáo, Thế Tôn thuyết {nhất âm}, nhưng mỗi thính chúng nghĩ rằng Thế Tôn giáo hóa cho riêng mình, chỉ nghe những lời mà người ấy có thể hiểu được. Người ấy, như cận kề Phật, lãnh thọ những lời giảng dạy riêng tư, nội dung giáo lý trở nên {bất định} bởi vì được xác định không phải từ người nói mà từ người nghe. Vì vậy, đây gọi là {bí mật bất định giáo}. Hurvitz, Chih-I, pp.244-247; Chappell, An Outline of the Fourfold Teaching, pp. 55-61. Tên gọi của ba trong bốn pháp môn giống như tên gọi ba loại Chỉ Quán, hành giả có thể nghĩ rằng có một pháp môn {bí mật} Chỉ Quán thứ tư tương hợp với mật giáo. Thực sự, hai pháp môn hoàn toàn khác nhau, và sự so sánh thì không thích ứng.

38 Chan-jan (T46.159a29-b13) phân tích câu trả lời của Trí Khải qua hai mặt: những người có thể thuyết giảng 'bí mật' Chỉ Quán và những người khả năng tiếp nhận hoặc tu tập pháp môn này.

39 Theo Viên Giáo, chỗ này tương đương với Thập Tín trong 52 quả vị, và cái thứ tư trong lục tức. Đây là quả vị tương tự giải thoát tức bậc thánh (arya; sheng), và chính thức bước vào quả vị Bồ Tát bất thối chuyển.

40 Từ phẩm 19 kinh Pháp Hoa (Pháp Sư Công Đức), T9.49c; Hurvitz, pp.273-274. Phẩm này, như toàn thể, lấy từ ý niệm về {sáu căn thanh tịnh}.

41 Nói cách khác, với pháp môn tiệm tiến Chỉ Quán, hành giả đã thấy được thể tánh từ điểm đầu tiên nhưng chứng đắc chân lý này qua từng bước. Chan-jan giải thích (T46.159b22-24): 'Tiểu Thừa bị bỏ qua như sai lạc với mục đích hủy diệt sự trói buộc vào pháp môn này. Chỗ này căn cứ vào lập luận rằng Tiểu Thừa chưa hiển lộ được [chính đó] là giả lập, và như vậy, [trói buộc vào pháp Tiểu Thừa] tức chưa thực sự chứng ngộ được chân lý. Như vậy, với pháp môn tiệm tiến [Chỉ Quán thuộc Đại Thừa], thì ngay cả sự vun bồi tiểu tiết nhất cũng thuộc về đại [thừa]'.

42 Hiển nhiên, Thứ Đệ Thiên Môn diễn đạt MaHa Chỉ Quán, và Lục Diệu Pháp Môn là tác phẩm Kuan-ting nói đến trong bài tựa.

43 Chan-jan giải thích (T46. 159c6-7): 'Văn tự biểu thị giả đế; vô văn tự biểu thị chân đế, phủ nhận cả hai tức chân như'.

44 Thực sự, chỉ có đại phẩm I và năm phần của phẩm này- năm tiểu phẩm của MaHa Chỉ Quán- được phân tích ở đây.

45 Theo chú giải của Chan-jan, T46.159c11-20.

46 Chan-jan giải thích (T46.159c23-25): '[Toát yếu] mang tựa đề là Ta-I (Đại Ý), và tựa đề của năm tiểu phẩm có chữ {đại} vì nội dung tổng quát của chín phẩm- tất cả đều vĩ đại- được nói đại cương ở đây.'

47 Bồ Tát dâng hiến sự chứng ngộ của chính mình và của chúng sinh, vì vậy Bồ Tát đồng thời {thượng, hạ}, {thượng cầu, hạ hóa}.

48 {Định} ở đây chỉ cho những quy chế giới luật lập ra để giúp cho việc thực nghiệm tam muội hoặc thiền định. Bốn [oai nghi] là: (1) tọa, (2) hành, (3) tọa và hành, (4) chẳng tọa, chẳng hành.

49 Từ kinh Đại Niết Bàn, T12.613c. Phạm Thiên là cõi thấp nhất trong cõi trời Sắc giới, chỉ một bậc trên cõi Dục của chúng ta. Câu chuyện nói đến một nữ nhân nghèo, do thiện hạnh, được tái sinh lên cõi Phạm Thiên. Bản kinh đưa ra điểm trên: ‘Ngay đến người không cầu giải thoát, giải thoát cũng tự đến.’

50 Chan-jan (T46.160a23-24) nói về {quả báo thù thắng}: ‘Mang đặc tính viên dung, từ địa thứ nhất [trong mười địa] cho đến giác ngộ [Bồ Đề]. Bản văn đang có đặc biệt nói về sơ địa. Tuy nhiên, có nhiều người chưa từng nghe công đức thù thắng của sơ địa. Những người như vậy chẳng hoan hỷ cũng chẳng âu sầu về thành quả của họ. Chúng tôi thuyết giảng về quả báo thù thắng để khuyến tấn họ.’

51 Chan-jan (T46. 160a29-b3) giải thích: ‘Thí dụ, trước khi được nghe kinh Pháp Hoa, chúng sinh vô cùng nhầm lẫn giữa giả và chân, không và hữu, lý và sự [khi được nói đến trong các bản kinh]. Nhưng một khi đã phân minh, giả mở ra, chân hiển lộ, giả và chân đứng đúng vị thế của nó khiến thính chúng hiểu rõ được mục tiêu nền tảng của giáo pháp. Lưới nghi đến từ sự trói buộc vào giáo lý đã bị phá tan, và thính chúng nhận ra được một nguyên lý mà ngoài nguyên lý đó không còn có gì khác. Họ vào được đại thể của tất cả pháp môn và biết được rằng tất cả giáo pháp vĩ đại đều có cùng một cứu cánh.’

52 Từ kinh Đại Niết Bàn, T12.688c.

53 Theo Chan-jan, T46.160b19-20.

54 Chan-jan giải thích (T46.160b22-26): ‘ Khi sự hoán chuyển trở nên hoàn hảo tất cả đều quy về mật tạng (mi-tsang). Đối với ý niệm về thể tánh của mật tạng như là: ‘vô thủy vô chung’ ... {nên được hiểu như sau}: không có điểm khởi đầu, và như vậy mà khởi đầu, bởi vì hành giả vào đường đạo qua tam quán. Không có chỗ tận cùng, và như thế đó mà tận cùng, bởi vì hành giả rốt ráo đến được với tam tánh đức [Bồ Đề]. Không ngăn ngại, ngay cả chướng ngại hiện tiền, là cái mà chúng ta tạm gọi là {tam hoặc}. Không đi qua, mà đi qua, là cái chúng ta tạm gọi là {tam tánh đức}.’

Tiểu Phẩm Một Phát Đại Tâm

{4a18} Có ba mục trong phẩm {Phát đại tâm}: Thứ nhất, [ý nghĩa của] chữ {Bodhicitta} qua nhiều ngôn ngữ khác nhau; kế tiếp là loại bỏ những nghĩa sai lạc; và sau cùng là diễn bày sự [phát tâm] chân chánh.

{Bodhicitta} trong Phạn ngữ và Hoa ngữ

{4a19} {Bodhi} là văn tự Ấn Độ, Hoa ngữ dịch là {Đạo}(1). {Citta} là văn tự Ấn Độ, Hoa ngữ dịch là {Tâm}, đó là cái tâm của sự phản ảnh nhận thức. Nhưng chữ hsin (tâm) của chúng ta còn có một ý nghĩa khác (2)- tịnh tánh của uẩn hoặc tim của cây- là nghĩa giống chữ {hrdaya} của Ấn Độ (3).

Loại bỏ những sai lầm

{4a23} Giờ đây, trong việc loại bỏ những giải thích sai lạc, chúng ta để ra ngoài lối hiểu hsin như tánh của uẩn hoặc trái tim của cây, và chỉ nói thuần về hsin là tâm như sự phản ảnh của nhận biết. [Chữ] tao (đạo) hoặc {con đường} cũng có cái dụng phổ quát và biệt thù, là cái chúng ta đang đi đến chỗ loại bỏ trên căn bản mười [đề mục tổng quát]. (4)

Luận về biệt dụng của [danh từ] Bồ Đề Tâm

{4a25}(1) Giả định rằng trong mỗi niệm tâm chúng sinh chứa đầy mê đắm, giận dữ, và mộng muội (5). Mặc dù cố gắng quán thúc cho kỳ được [những phiền toái này], nhưng chúng vẫn không bị chế ngự, và mặc dù cố công nỗ bỏ, chúng vẫn không rời lìa (6). Thay vào đó, những phiền não này tăng trưởng lớn rộng theo ngày tháng đến đời chúng sinh nhúng tay vào mười điều ác ở một mức độ trầm trọng (7), giống như năm hoạn quan (8). Chỗ này tương tự như phát khởi tâm ý của loài chúng sinh ở địa ngục và bước vào con đường lửa dữ (9).

{4a27}(2) Nếu tâm chúng sinh trong mỗi khoảnh khắc mong cầu những sở hữu của mình ngày thêm lớn rộng, như biển kia uống trọn nước của tất cả những dòng sông, hoặc như lửa lớn nuốt trọn đống cháy, và như vậy, nếu một người phạm vào mười điều ác ở mức độ trung bình, giống như Đê Bà Đạt Đa là người đã mê hoặc một số đông 500 tỷ khiêu đi theo chủ trương ly gián của ông ta (10), rồi thì sự phát khởi tâm ý này đến chỗ của súc sanh và đi về con đường của máu.

{4b1}(3) Giả định rằng tâm chúng sinh luôn mong cầu vang danh bốn phương (11) và tám hướng, muốn được ngưỡng mộ và tán tụng. Mặc dù tự mình không có đức hạnh, nhưng muốn sánh cùng thánh hiền, phát sinh mười điều ác ở mức độ thấp, rất giống như Makandika (12). Sự sinh tâm như vậy đến với ngạ quỷ và đi theo con đường của gươm đao.

{4b3}(4) Giả định rằng tâm chúng sinh luôn mong muốn được tốt đỉnh hơn người, và không nhẫn chịu sự thua thiệt. Người ấy khinh thường người khác và tự tôn chính mình, như loài diều hâu, bay cao và khinh miệt [tất cả những loài bên dưới]. Khoác vào sự phô trương năm đức hạnh nhân, lễ, nghĩa, trí, và tín (13), người này phát sinh thiện tâm ở mức độ thấp (14), và đi theo con đường của A tu la.

{4b6}(5) Nếu tâm chúng sinh lúc nào cũng đắm mê những vui thú của thế gian, ưa

thích xác thân hôi hám và bằng lòng với tâm trí ngu độn, thì đây là sự phát sinh thiện tâm ở mức độ trung bình, và đi vào cõi người.

{4b8}(6) Nếu tâm trí chúng sinh luôn luôn hiểu được rằng ba đường dữ (15) đưa đến khổ sầu, làm cách nào nỗi đau và niềm vui đã chi phối con người, và làm cách nào cõi của thiên thần chỉ thuần hạnh phúc, để đến được với sự an lạc của cõi trời nên sáu căn dừng lại, không để mặc căn-cảnh gặp gỡ (16)- thì sự phát khởi thiện tâm ở mức độ cao hơn này đưa vào thiên đạo.

{4b10}(7) Nếu tâm chúng sinh luôn mong cầu quyền lực, nên phục tùng theo những đổi thay bất thường của thân, khẩu, và ý, đưa tâm về theo vua cõi trời thứ sáu và cõi cao nhất thuộc Dục giới, đi vào cõi của thiên ma.

{4b12}(8) Nếu tâm chúng sinh ham mê được thông thái, chữ nghĩa, tài nghệ, và dũng trí vượt bậc khắp nơi nơi, thì sinh khởi tâm trí cõi người, và đi theo đường của Nirgranthas (Ni kiền đà) (17).

{4b14}(9) Nếu tâm chúng sinh luôn e dè trước sự căm dỗ vui thú của năm căn-cảnh và sáu vọng dục (18) từ bên ngoài, nhưng nghiêng hẳn về sự an lạc trong sơ tam thiên, như suối đá (19), thì hướng tâm về tâm Phạm Thiên (20), và vào cõi Sắc và Vô Sắc (21).

{4b16}(10) Giả định rằng tâm chúng sinh luôn tỉnh giác đối với vấn đề luân hồi trong ba cõi thiện và ba cõi ác, người ấy biết rằng kẻ phạm bị sa lầy trong ấy, trong khi bậc thánh vượt qua; và người ấy hiểu rằng những cái xấu ác đã bị hủy diệt như thế nào với trí tuệ thanh tịnh, và thiên định thanh tịnh đặt nền tảng trên hạnh thanh tịnh (22). Nếu như người ấy hâm mộ ba pháp này chẳng khác người đói khát [mong muốn thức uống, ăn], thì người này phát sinh tâm [tìm cầu] tự do hữu lậu và đi theo đường Nhị Thừa (23).

Luận tổng quát về tâm Bồ Đề

{4b19} Hoặc nói về tâm (citta), hoặc nói về Bồ Đề (bodhi), vô số nghĩa sai lầm (đã loại bỏ). Để giản lược, chúng ta chỉ kể ra mười. Một [nghĩa] có thể phức tạp ở thứ bậc cao, và súc tích ở thứ bậc thấp, hoặc phức tạp ở thứ bậc thấp, và súc tích ở thứ bậc cao hơn- con số mười chỉ được dùng một cách thuận tiện mà thôi (24).

{4b21} Luận [về mười thứ lớp này] theo từng lớp một với lý luận rằng đó là một khuynh hướng chủ yếu [trong tâm trí chúng sinh hữu tình] rằng hành động có ảnh hưởng tiên quyết [để xác định quả báo nơi các cõi](25). Như kinh Đại Tập nói: ‘Tâm sân rơi vào cõi địa ngục, tâm tham rơi vào cõi ngạ quỷ, tâm si rơi vào cõi súc sanh’ (26).

{4b23} Có thể một ý tưởng sai lầm phát khởi trước, hoặc là một ý tưởng chân chánh phát khởi trước, hoặc cả hai đúng và sai đồng thời phát khởi. Ví như giống voi, loài cá, và sức gió đều có thể làm đục nước trong ao. Voi sánh với [ảnh hưởng] bên ngoài, cá sánh với [ảnh hưởng] bên trong, và sức gió sánh với cả hai [ảnh

hường trong và ngoài] đồng thời phát khởi. Lại nữa, voi ví như tâm trí sai lệch bắt nguồn từ không; cá ví như sức quán chiếu bên trong một khi trở nên yếu ớt thì tất bị khùng hoảng bởi hai đối cực [của đoạn kiến và thường kiến]; sức gió sánh ví như trong, ngoài gặp nhau, pha trộn ô nhiễm [nguồn tâm thanh tịnh] (27).

{4b27} Lại nữa, chín [pháp thấp] đưa đường [quanh vòng] sinh tử, có thể ví như loài tằm cuộn mình trong tổ kén (28). Pháp [thứ mười] sau cùng thì tương tự như tiếng dậm chân đơn độc của một loài hươu, dù rằng bắt đầu từ chỗ này có thể đạt đến nghĩa giải thoát của riêng họ, nhưng vẫn chưa có thể nắm trọn vẹn được pháp Phật. Bởi vì cả hai [chín pháp trước và pháp thứ mười] đều sai lầm, đều bị gạt ra ngoài [ý nghĩa chân chánh của Bồ Đề tâm]. Chín cõi trước thuộc về nhân [địa]. Không lay động được [nhân khổ] (29), nên thất bại trong việc đưa chúng sinh vượt thoát [vòng luân hồi]. Pháp thứ mười thấy được luân hồi nhưng lại thiếu tâm đại bi (30). Cả hai đều sai lầm, vì vậy cả hai đều bị loại trừ.

{4c2} Các phân biệt như vậy có thể được áp dụng với các loại học thuyết khác nhau, như hữu vi và vô vi, hữu lậu và vô lậu, tà và chánh, ô nhiễm và thanh tịnh, trói buộc và giải thoát, chân và giả (31). Thí dụ, chín pháp thấp vẫn còn liên quan đến thế tục khổ đế (32), trong khi pháp thứ mười phủ nhận như một sự sai lầm. Mặc dù pháp thứ mười bỏ ra ngoài [tướng] khổ, chúng sinh trong pháp này đã làm hư hoại [cái hiểu], không đáp ứng được [lòng mong cầu giải thoát], chủ trương [rằng muốn đến được Niết Bàn thì phải là xem thân xác] như tro bụi, hủy diệt [ý thức], và lưu lại gần hóa thành (33). Vì vậy, cả chín pháp trước và pháp thứ mười đều sai lầm, và cả hai đều ở ngoài [ý nghĩa phát tâm Bồ Đề chân chánh].

{4c5} [Chín pháp trước là] {hữu vi} và {hữu lậu}, vì vậy đều liên quan đến nguồn gốc khổ. Pháp sau cùng thứ mười chối bỏ [các pháp này] (34). Dù rằng chối bỏ nguồn cội khổ [đều chúng theo pháp này] bị thiên lệch, trì trệ, giữ lấy tro tàn, và không còn thích ứng. Vì vậy, cả chín pháp trước và pháp thứ mười đều sai lầm, và bị loại bỏ.

{4c6} Kế tiếp, về đạo đế [hành giả có thể phân biệt] thiện và ác, ô nhiễm và thanh tịnh (35) [Đổi lại với chín pháp trước, con đường sau cùng xác định đạo đế là đúng. Nhưng dù vậy, cũng nên loại ra ngoài pháp này như chín pháp nói trên.

{4c8} Lại nữa, [hành giả có thể phân biệt] {trói buộc} và {giải thoát}, {chân} và {giả} đối với diệt đế (36). Dù rằng pháp thứ mười cũng xác nhận diệt đế là đúng [trong khi chín pháp trước không nhận], pháp này cũng nên loại ra ngoài như trên.

{4c9} Nếu như quý vị đã hiểu những điều đã được nói ra trên, thì trong tất cả mọi thời phải cố công quán tưởng một cách thận trọng, và không để cho tâm trạng mơ hồ phát khởi, không kể đó là tư tưởng hoặc là sự quay cuồng của tâm tư xảy ra khi căn cảnh gặp nhau, ba nghiệp hoặc bốn oai nghi (37). Nếu [tâm ô nhiễm] phát khởi, kịp thời loại bỏ ra. Một người trí trong cõi này có thể tách biệt chính mình khỏi vô số điều xấu ác [hữu hiệu] như một người có mắt sáng có thể tránh đi trên những khúc đường khó khăn và nguy hiểm. Ngay cả một hành giả sơ cơ cũng có thể là

một sự bảo bọc cho thế gian nếu người ấy hiểu ý nghĩa những lời đã nói trên.

{4c13} Vấn: ‘Chính vị hành giả tự phát tâm Bồ Đề hoặc là một người khác qua giáo pháp đã làm nảy sinh trong vị hành giả này ý tưởng phát tâm Bồ Đề?. (38)

{4c13} Đáp: ‘[Những phân biệt như vậy] về ngã hoặc nhân, chung hoặc riêng thực sự không áp dụng ở đây. Chúng ta luận về phát tâm Bồ Đề trong ý nghĩa tương âm (cảm ứng đạo giao) giữa cảm [đối với hành giả], và ứng [đối với chư Phật] (39).

Có thể ví như một trẻ thơ rơi vào nước hoặc lửa, cha mẹ đưa bé tìm đủ mọi cách để cứu con mình. Kinh Duy Ma Cật nói: {Khi đưa con duy nhất bị bệnh, cha mẹ cũng bệnh theo con}(40). Kinh Đại Niết Bàn cũng nói: {Người cha và người mẹ đặc biệt thương yêu đưa con bệnh hoạn}(41) [Phật hoặc Bồ Tát] dời ngọn núi pháp tánh [khó lay chuyển] này, vào biển luân hồi [để cứu chúng sinh] (42). Vì vậy nên chư vị thực hành bệnh hạnh và anh nhi hạnh (43). Đây là ý nghĩa phát tâm Bồ Đề qua cảm và ứng.

{4c18} Như được nói trong một bản kinh thiên: {Phật thuyết pháp [tùy thuận căn cơ thính chúng] qua bốn cách: khiến thính chúng ưa thích muốn nghe, thuyết những pháp thích hợp, thuyết những pháp diệt trừ bất tịnh trong lòng thính chúng, và thuyết chánh pháp.}(44) Lưu ý đến ý nguyện căn bản của chúng sinh, Phật thuyết ra những pháp khiến thính chúng sinh tâm hoan hỷ. Biết các khuynh hướng nghiệp báo tích lũy từ những kiếp quá khứ, Phật [giảng dạy phương pháp] làm chúng sinh dễ dàng chấp nhận tu tập. Biết bệnh tình của chúng sinh, Phật ban bố lương dược thích ứng. Khi đúng thời, đạo cơ (45) chín muồi, nghe được [chân lý tối thượng] liền giác ngộ. Điều này làm sao khác hơn những lợi ích đến từ cảm và ứng khế hợp căn cơ?. Trong kinh Đại Tập, Tứ Tất Đàn được thuyết (46). {Thế tục tất đàn}, như tên gọi [vì nói đến] những bờ mé và những khác biệt gắn liền với thế pháp. {Vị nhân tất đàn} có tên này vì rằng [giáo lý đưa ra] phù hợp với tình huống của mỗi thính chúng. Hai loại tất đàn này giống như [những phương pháp nằm trong] bốn thuận pháp đã nói trên (47). [Các phương pháp] này cũng không xa lạ với ý niệm về cảm và ứng.

{4c24} Chúng ta trung dẫn thêm năm phần trong kinh Đại Tập: Phật nói rộng kinh Đại Bát Nhã (1) để làm sáng tỏ các hạnh khác nhau của chư Bồ Tát, (2) khiến chư Bồ Tát thuận thực {niệm Phật tam muội}, (3) để hiển lộ phẩm hạnh [của bậc đạt đến chỗ] bất thối chuyển (avaivartya) (48), (4) nhằm mục đích hạn chế những [chỗ hiểu] sai lệch về giới luật [pháp Tiểu Thừa], và (5) để thuyết giảng pháp tối thượng (49).

{4c27} Ngoài ra, năm phần này không khác với bốn thuận pháp và tứ tất đàn. Những pháp này cũng không khác với năm nhân duyên (50). Nếu thuyết giáo mà không khế cơ, thì chỉ mang đến tệ hại cho người nghe pháp thay vì giúp đỡ, và chẳng được lợi ích gì. Nhưng nếu một người thuyết giảng với tâm đại bi như lô vũ, thì có thể làm sáng tỏ [cái thấy của người nghe] (51).

{5a1} Trung Luận nói: ‘Chánh pháp, người thuyết và người nghe đều khó gặp. Vì

như vậy, luân hồi chẳng tận chẳng vô tận' (52). Chân lý chẳng khó cũng chẳng dễ chứng đắc, chẳng có chẳng không- đó là ý nghĩa của {chánh pháp} (53). Người thuyết và người nghe khế hợp [với chánh pháp] thì gọi là {chân sư và đệ}' (54). Lợi ích có được qua ba tất đàn đầu tiên có ý nghĩa như {có chỗ tận cùng}, trong khi lợi ích có được từ thắng nghĩa để tất đàn là chỗ muốn nói đến trong câu {chẳng tận chẳng vô tận}'. (55) Đó là thực sự hiểu được đại nhân duyên (56) [khiến một vị Phật xuất hiện trên thế gian]. Và chính chỗ này là nghĩa nền tảng của cảm và ứng. Như vậy, mặc dù bốn thuận pháp, bốn tất đàn, và năm nhân duyên có tên gọi khác nhau, nhưng ý nghĩa thì không khác.

{5a7} Nay giải thích xa hơn: bốn thuận pháp nhấn mạnh những lợi ích đưa đến [cho người nghe] là kết quả của pháp âm đáp ứng từ bậc đại bi. Tứ tất đàn nhấn mạnh trên pháp phổ độ [từ bậc đại bi] do tâm thương xót. [Hai pháp này] không khác với trái và phải (57). Đối với từ ngữ {nhân và duyên}, có khi chúng tôi dùng nhân để chỉ hiền thánh [người giáo pháp], và duyên chỉ cho chúng sinh [người tiếp nhận pháp]. Cũng có khi nhân chỉ cho chúng sinh, và duyên chỉ cho hiền thánh (58). Chỗ này chỉ là diễn đạt mỗi cảm ứng đạo giao. Biết được rằng khi có một sự tương hợp giữa chữ và nghĩa theo từng loại trong ba loại này thì mục tiêu của cả ba đều không khác. (59)

{5a10} [Câu văn] {phù hợp với lòng ưa thích của họ} nhấn mạnh trên những giá trị do con người đặt định theo những ảnh hưởng tình cờ mà họ đã huân tập theo thói quen, vì [từ ngữ] {thể tục tất đàn} nhấn mạnh trên những khác biệt về quả báo mà chúng sinh nhận. Đây chỉ là sự khác nhau giữa [nghịệp] nhân và quả. [Câu văn] {phù hợp với cái thích ứng} có nghĩa chọn lọc phương pháp giảng dạy và người nghe pháp một cách khế hợp. [Từ ngữ] {vị nhân tất đàn} có nghĩa quán sát [căn tánh] người nghe, và thuyết giảng pháp [thích hợp với người này]. Đây chỉ là sự khác biệt giữa [chủ thể] tiếp thu và [đối tượng] được tiếp thu (60).

{5a13} Đối với năm nhân duyên (61), trên căn bản lòng tin và ái dục của chúng sinh hữu tình Phật thuyết một pháp là tất cả pháp. Chỗ này tương hợp với tâm Bồ Đề. Trong kinh (62) nói rằng tương đương với {hành động phù hợp với lòng ưa thích của họ}, trong khi Đại Tập (63) gọi là {thể tục tất đàn}. Với lòng mê đắm dữ dội của chúng sinh như nhân, Phật thuyết rằng một hành là tất cả hành, chỗ này tương hợp với tứ thiền. Kinh gọi là {hành động phù hợp với cái thích ứng}, trong khi Đại Tập gọi là {vị nhân tất đàn}. Có được đại trí như thị phô bày nhân, [và vì nhân này] Phật thuyết giảng rằng diệt một [phiền não] là diệt tất cả [phiền não]. Từ đó đạt được quả báo thù thắng và thâm nhập được vào kinh luận. Trong kinh và Đại Tập đều gọi là {phương dược} (64). Có được tuệ nhãn của Phật như nhân, và [qua nhân này] Phật dạy rằng một tối thượng tất cả đều tối thượng. Điều này được thuyết ra như hồi quy về chỗ tịch diệt. Trong kinh và Đại Tập đều nói đến như tất đàn, và tùy thuận {chân như} (65).

{5a21} Giờ đây [kết hợp] năm nhân duyên và năm phần: (1) {Bồ Đề tâm} là nền

tăng của tất cả các hành. Trong {Đại} Tập (66), các hành khác nhau được đề cập, nhưng sự khác biệt giữa [Bồ Đề tâm] và các hành này chỉ là sự khác biệt giữa gốc và cành (67). (2) {Tứ thiên}[diễn đạt] hành với những đường lối phổ quát, trong khi {niệm Phật}(nien-fo) là một pháp môn hành trì đặc thù. Như vậy, sự khác biệt chỉ là phổ quát và đặc thù (68). (3) {Quả báo thù thắng} được nói rõ hơn, bao gồm tập quả (hsi-kuo) và báo quả (pao-kuo), trong cả hai duyên và chánh [nhân] (69). Từ ngữ avaiartya (bất thối chuyển) có đặc tính nhấn mạnh về tập quả trên đường vào [Bồ Tát đạo] (70). Có khác nhau chỉ là đề cập một hoặc cả hai. (4) {Gạt bỏ những chướng ngại và nghi ngờ đối với kinh và luận} nhấn mạnh trên kinh luận là nơi mà những nghi ngại và trói buộc sinh khởi. {Giới hạn những xấu ác và bại hoại của môn nhân} nhấn mạnh trên những người tạo nên lỗi lầm. Sự khác biệt chỉ là nơi và người. (5) Thật dễ dàng để thấy {sự đồng nhất của gốc và cành}(71) cũng như {chân như} thực sự cùng tên nhưng khác ý. Lý do không khác nằm ở sự kiện ý nghĩa như nhau.

{5a28} Nay [nói về] thánh nhân có nhiều phương pháp giáo hóa khác nhau (72). Có khi chư vị dùng tiệm giáo, có khi không dùng. Có lúc chư vị thuyết giảng sâu xa, có lúc không [đào sâu]. Có trường hợp chư vị dùng phương pháp pha trộn, có trường hợp không dùng (73). Và lại, chúng sinh được lợi ích [từ giáo pháp] theo nhiều đường lối không giống nhau. Có trường hợp được lợi ích từ pháp tiệm tiến, có trường hợp không được. Có trường hợp từ pháp cao sâu, có trường hợp không được. Có trường hợp từ pháp hỗn hợp, có trường hợp không được. Đôi khi tứ tất đàn được nói [hoàn toàn] thuận với năm nhân duyên, hoặc năm nhân duyên được nói thuận với tứ tất đàn (74). Lại có lúc, tứ tất đàn [cô đọng] thuận với một nhân duyên, hoặc một nhân duyên được nói thuận với một tất đàn (75). Hoặc là mỗi mỗi nhân duyên được nói chứa đựng tất cả tứ tất đàn, và từng tất đàn trong tứ tất đàn được nói chứa đựng tất cả năm nhân duyên (76). Như vậy, các phương thức khác nhau này có thể tương hợp và hiển lộ lẫn nhau trong các cách khác nhau. Nếu chúng ta nhìn lại tất cả theo ba pháp Chỉ và Quán, ý tưởng có thể được hiểu theo những cách như nhau. Hoặc tất cả cũng có thể được hiểu trên nền tảng đơn thuần là {Chỉ và Quán}. Phát tâm Bồ Đề là {Quán}, và dừng lại tâm trí mê hoặc là {Chỉ}(77).

{5b7} Hơn nữa, năm tiểu phẩm [thuộc phẩm Đại Ý] không gì khác hơn là mười đại phẩm [được giản lược]. Năm đại phẩm đầu tiên đơn thuần nói về việc phát tâm giác ngộ (78). [Đại phẩm thứ sáu] Phương Tiện và [đại phẩm thứ bảy] Chánh Quán thì không gì khác hơn là tứ tam muội (79). [Đại] phẩm Quả Báo (80) phần lớn giải thích về các hình tướng nghịch và thuận [của quả báo]. Nghịch báo cho thấy những kết quả [rơi vào] hai cực đoan, trong khi thuận báo [kết quả đưa đến] sự báo ứng cao thượng và tuyệt diệu. (81). [Đại] phẩm thứ chín Giáo Hóa Chúng Sinh (82) đi từ tự giác đến giác tha. Có những trường hợp, giả và chân có thể thấy được qua ứng thân của Phật (83). Hoặc, nơi những tương đồng [của chúng sinh] trong chín

cõi thấp (84), ban phát tiệm và viên [giáo] một cách tùy thuận, mở bày từ tiệm vào đốn, hoặc truyền bá tiệm và đốn (85). [Đại] phẩm mười Chỉ Quy, cũng vậy, giống [tiểu phẩm] Quy Đại Xứ [là phẩm liên quan đến sự quy về] bí mật tạng (pi-mi chih tsang) (86). Phải biết rằng điểm chủ yếu của đại phẩm và tiểu phẩm thì giống nhau.

Khai thị chân [phát tâm Bồ Đề]

{5b13} Khai thị chân phát tâm Bồ Đề gồm có ba đề mục: thứ nhất là tứ đế, kế đến là tứ hoằng thệ nguyện, và sau cùng là lục tức.

Tứ Đế

{5b14} Tên gọi và đặc tính của giáo lý Tứ Đế lấy từ phẩm {Thánh Hạnh} trong kinh Đại Niết Bàn (87). Bốn thứ bậc [diễn giải] gồm có: sinh và diệt, vô sinh diệt, vô lượng, và vô tác (88).

{5b15} Sinh Diệt: [Ở chỗ hiểu này] thì khổ và nguồn cội khổ (89) là nhân và quả của chúng sinh, trong khi đạo và diệt [khổ] (90) là nhân và quả siêu phàm. Khổ biểu thị sự chuyển tiếp [của các pháp] qua ba hình trạng [sinh, di, và diệt] (91). Nguồn cội khổ [được hiểu như] sự biến chuyển của bốn trạng thái của tâm (92). Đạo đối trị và làm vơi nỗi khổ trong khi Diệt đánh tan hiện hữu và đưa vào bất hữu. Hoặc được nhìn như phàm hoặc được nhìn như thánh, những khía cạnh này luôn thay đổi và khác biệt (93). Đó là lý do tại sao có tên là Sinh Diệt Tứ Đế (94).

{5b19} Vô Sinh Diệt (95) [Ở chỗ hiểu này] khổ không còn trong hành giả, vì vạn pháp được hiểu là Không. Làm thế nào một [pháp] thực sự là Không có thể làm tiêu hoại một [pháp] khác cũng là Không?. Sắc này đồng như Không, và Thọ, Tưởng, Hành, và Thức cũng vậy (96). Như vậy [khổ] không có tất cả những dấu vết của khổ.

{5b21} Cũng không khác, nguồn cội khổ thiếu tất cả những dấu tích phối hợp [giữa nhân và quả], vì cả hai nhân và quả đều là Không. Vậy thì làm cách nào một nhân vốn là Không phối hợp được với một quả cũng vốn là Không? Tham, sân và si cũng đều như vậy (97).

{5b22} Đạo là dấu ấn của nhất nguyên; tuyệt đối không có nhân tố tạo ra động tác đối trị [phiền não] cũng không có bất cứ phiền não được đối trị. Trong Không, chẳng có thể tìm ra [dấu vết] của cái một, thì làm thế nào lại có thể có đến hai? Vì tự nguyên lai các pháp chẳng từng trỗi lên để có mặt, thì giờ đây không có gì để phải hoại diệt. Bởi vì các pháp chưa từng có mặt cũng chưa từng bị hoại diệt, tứ đế ở thứ bậc này được gọi là vô sinh diệt tứ đế. (98)

{5b25} Vô Lượng: Thâm cứu [hiện hữu] lộ bày vô số hình thái khổ. Sự khổ trong một cảnh giới [của mười pháp giới] đến với vô vàn hình tướng (99). Cái không tính đếm được còn khác hơn biết bao nhiêu trong mười pháp giới. [Sự đa dạng] này có

thể rằng Nhị Thừa không bao giờ lường được hoặc với trí tuệ, hoặc bằng mắt, nhưng các Bồ Tát thì có thể suy lường được. Như vậy, có vô số khổ sai biệt [đôi với những tội nhân phải chịu đựng] trong địa ngục- những chúng sinh bị hành phạt grom giáo, đâm, cắt, nung, và nhiều hình thức khác, nhiều đến nỗi không thể nào gọi tên và tính đếm cho hết được. Biết bao nhiêu [sự tích tụ của] hình tướng trong chín cảnh giới kia, cũng như [sự tích tụ của] thọ, tưởng, hành, và thức. Như những hạt cát và như những giọt nước trong biển cả có bao giờ [đếm cho] cùng tận? Từ chỗ này, tứ đế vượt trên cái hiểu của Nhị Thừa, nhưng tuệ nhãn của Bồ Tát thì có thể thâm nhập được.

{5c2} Nguồn cội khổ cũng vô số hình dạng. Đó là để nói rằng những hạt giống khác nhau đã phát khởi từ thân, khẩu, và ý [đến từ] tham, sân, si không tính kể. Chỉ như khi thân nghiêng thì bóng cũng nghiêng, hoặc như khi la lớn thì tiếng dội cũng lan xa (100). Bồ Tát chiếu rạng tất cả không ngăn ngại.

{5c5} [Đạo Đế] có vô số mặt, [các hình thức trí tuệ như] phân lường (hsi) và trực nhận (t'i) (101), các phương tiện thô và tế, hoặc vòng hoặc thẳng, [đường đạo] hoặc dài hoặc ngắn (102), [giáo pháp] hoặc giả hoặc chân. Chư Bồ Tát minh định chính xác không sai lạc.

{5c6} [Diệt Đế] có vô số mặt. Những phương thức thích ứng có khả năng tẩy trừ những phiền não từ cách thấy và nghĩ sai lạc, những phương thức khác tẩy trừ phiền não từ sự tu tập sai lạc (103). Mỗi phương tiện này có vô số trợ duyên chánh và phụ. Chư Bồ Tát hội nhập vẹn toàn không máy may sơ hở. Rồi thì, trong khi những phương tiện [tạo nên hiện hữu] vốn là Không có muôn vàn chánh [nhân] và duyên [nhân], rốt ráo không có gì là vô lượng. Mặc dù không là vô lượng như vậy, chư Bồ Tát không hề làm lạc hoặc nhầm lẫn khi phân biệt. Hơn nữa, một số phương tiện có thể tận diệt qua sự phân tích về bốn nền móng liên quan đến cách thấy và làm (104). Lại nữa, có những phương tiện thiện xảo có năng lực tận diệt bốn nền móng này qua trực [quán]. Có những phương tiện có khả năng tận diệt trần sa hoặc (105). Có những phương tiện có khả năng tận diệt căn bản vô minh (106). Mặc dù là vô số, [chư Bồ Tát thấy] mỗi mỗi như nó là, và không làm tạp loạn.

{5c13} Xa hơn, có nhiều [thay đổi] vì những khác biệt [khi Bồ Tát ứng dụng] ba loại tất đàn. Tuy vậy, không [phải là] vô lượng khi liên quan đến đệ nhất nghĩa tất đàn. Mặc dù không là vô lượng, nhưng vì sự phân biệt của chúng ta đây đến từ [nghĩa] có nhiều, chữ {vô lượng} được dùng. Đây là cái chúng ta gọi là {vô lượng tứ đế}.

{5c15} Vô tác (107): [Ở chỗ hiểu này thì tứ đế trên mọi mặt] là chân lý tối thượng, bất khả tư nghị. Nhưng không phải nói rằng chỉ riêng đệ nhất nghĩa [tất đàn] không đa nguyên. Thật sự, ba tất đàn thấp hơn và các pháp khác cũng không đa nguyên. Vì điểm này đã nói đến [trong những lần giảng trước], không cần phải nói thêm chi tiết ở đây.

{5c18} Nếu tứ đế được đưa vào chỗ phù hợp theo đường tung với bốn quốc độ Phật (108), những quốc độ này liên quan hoặc ít hoặc nhiều [với tứ đế] (109). Tất cả tứ đế đều có ở {Phàm thánh đồng cư độ}, trong khi có tam đế ở {Phương tiện hữu dư độ}(110), có nhị đế ở {Thật báo vô chướng ngại độ}(111), và nhất đế ở {Thường tịch quang độ}(112). Nếu cả tứ đế và tứ độ tương ứng theo đường hoành thì {Phàm thánh đồng cư độ} tương ứng với sinh diệt, {Phương tiện hữu dư độ} tương ứng với vô sinh diệt, {Thật báo vô chướng ngại độ} tương ứng với vô lượng, và {Thường tịch quang độ} tương ứng với vô tác (113).

{5c21} Xa hơn, khi [giáo lý này] được thuyết ra dưới hình thái thâm diệu, thì gọi là tứ diệu đế, khi được thuyết dưới hình thái đặc thù thì gọi là mười hai nhân duyên (114). Khổ đế đi cùng với bảy [vòng xích] thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, sinh, và lão tử (115). Tập đế đi cùng với năm [móc xích] vô minh, hành, ái, thủ, và hữu (116). Đạo đế đi cùng với những phương tiện được dùng để đối trị mười hai nhân duyên. Diệt đế tương đương với diệt tử vô minh xuyên suốt [mười hai móc xích] đến lão tử. Vì vậy, kinh Đại Niết Bàn nhìn tứ đế cũng như bốn thứ lớp [giải thích] về mười hai nhân duyên (117). Quán chiếu nhân duyên với trí cạn, hành giả chứng đắc được quả Thanh Văn. Quán chiếu với trí bậc trung, hành giả chứng đắc được quả Duyên Giác. Quán chiếu với trí bậc thượng, hành giả chứng đắc được quả Bồ Tát. Quán chiếu với trí thượng thượng, hành giả chứng đắc được Phật quả.

{5c27} Lại nữa, câu kệ trong Trung Luận (118) nói rằng ‘Bất cứ pháp nào đến từ căn bản của nhân duyên’ tương ứng với thứ lớp sinh diệt. ‘Ta nói đó là Không’ tương ứng với vô sinh diệt. ‘Đó cũng gọi là giả danh’ tương ứng với vô lượng, ‘đó cũng được gọi là nghĩa Trung Đạo’ tương ứng với vô tác (119). Hơn nữa, hành giả có thể giải thích câu kệ này với nghĩa rằng {nhân duyên} là Tập đế, {những pháp có từ nhân duyên} là Khổ đế, {những phương tiện diệt khổ là Đạo đế, và sự tiêu hoại của khổ và nhân của khổ là Diệt đế. Hoặc khác hơn, khi bài kệ nói qua {nhân duyên}, nhân duyên có thể được nhìn đồng với vô minh (120), vì {cái được sinh ra} là hành (121), danh sắc, lục nhập v.v...

{6a3} Vì vậy, như được nói trong một đoạn ở Trung Luận {Phật thuyết pháp mười hai nhân duyên vô sinh diệt cho các thánh chúng lợi căn (li-ken)}. Chỗ này chỉ cho hai mươi lăm phẩm đầu của Trung Luận. [Và Trung Luận cũng nói]{Phật thuyết pháp mười hai nhân duyên sinh diệt đối với thánh chúng độn căn (tun-ken)}. Chỗ này chỉ cho hai phẩm sau cùng [trong Trung Luận](122).

{6a6} Lại nữa, phải biết rằng khi bài kệ (123) trong Trung Luận được thuyết với ý nghĩa thâm diệu, [bốn dòng kệ] tương hợp với tứ đế. Khi được thuyết với ý nghĩa đặc thù, bốn dòng kệ tương hợp với bốn loại trí nhân duyên (124). Đến đây hoàn tất phần phân tích về tứ đế (125).

Mười duyên có phát tâm Bồ Đề
[trên nền tảng Tứ Diệu Đế]

{6a7} Kinh tạng nói rõ về nhiều trường hợp phát tâm Bồ Đề khác nhau: (1) Tư duy về lý mà phát tâm, (2) Do thấy tướng hảo của Phật mà phát tâm, (3) Do thấy được thần thông của Phật mà phát tâm, (4) Do nghe được pháp mà phát tâm, (5) Do đi qua nhiều cõi nước mà phát tâm, (6) Do quán sát chúng sinh hữu tình mà phát tâm, (7) Do thấy các phương pháp hành trì mà phát tâm, (8) Do chứng nghiệm tánh hoại diệt của các pháp mà phát tâm (126), (9) Do thấy sự thối thất của chúng sinh mà phát tâm, và (10) Do thấy chúng sinh khổ mà phát tâm. Đã đề cập tổng quát về mười [trường hợp phát tâm căn bản], chúng ta sẽ đi sâu vào chi tiết (127).

{6a13} (1) Do tư duy về Lý mà phát tâm: (128) Tự pháp tánh đà viên mãn. Tập đế không thể làm ô nhiễm được [pháp tánh], chính Khổ đế cũng không thể làm lay động được [pháp tánh], Đạo đế không thể thâm nhập được [pháp tánh], và Diệt đế không thể làm thanh tịnh được [pháp tánh]. Như mặt trăng, có thể bị ẩn khuất nhưng không thể bị bóng mây làm thương tổn, pháp tánh tỏ rạng ngay khoảnh khắc phiền não bị xóa tan (129). Kinh nói: {Chính Diệt đế không phải là chân lý, mà qua Diệt đế, hành giả chứng ngộ được chân lý}(130). Ngay cả diệt đế đã không là chân lý, thì làm thế nào ba đế kia có thể là chân lý được?. Đó là không có giải thoát trong phiền não và cũng không có phiền não trong giải thoát.- đây gọi là từ Sinh Diệt Tứ Đế mà phát tâm Bồ Đề. Hành giả thượng cầu Bồ Đề, hạ hóa chúng sinh.

{6a19} Từ Vô Sinh Diệt Tứ Đế phát tâm Bồ Đề: Pháp tánh không khác với Khổ đế và Tập đế. Chỉ vì lưu lạc vào trong khổ và nguồn cội khổ, con người đánh mất cái thấy về pháp tánh. Giống như nước đóng thành băng- thì không có băng nào rời khỏi nước (131). Ngay khoảnh khắc hành giả chứng ngộ rằng khổ và nguồn cội khổ là [đã sẵn] thoát khổ và bất cứ sự sinh khởi của khổ, hành giả hòa nhập được vào pháp tánh. Nếu như điều này đã đúng đối với khổ đế và tập đế, thì đối với đạo đế và diệt đế cũng không khác xa là bao. Kinh nói: ‘Phiền não tức giải thoát, giải thoát tức phiền não.’(132). Đây gọi là từ Vô Sinh Tứ Đế mà phát tâm Bồ Đề, thượng cầu hạ hóa.

{6a24} Từ Vô Lượng Tứ Đế phát tâm Bồ Đề: Ở đây, pháp tánh được biết là chân như. Chỗ này không rơi vào Nhị Thừa hoặc vào các chúng sinh chưa chứng ngộ (133). Vượt trên hai cực đoan (134) pháp thuận tịnh hiện hữu uy nghi. Điều này giống như mười tỷ dụ trong kinh Budhagarbha (Như Lai Tạng) (135). Đây gọi là từ Vô Lượng Tứ Đế mà phát tâm Bồ Đề, thượng cầu, hạ hóa (136).

{6a27} Từ Vô Tác Tứ Đế phát tâm Bồ Đề: Ở đây pháp tánh và toàn thể vạn pháp không phải là hai, không phân ly. Nếu đây là điều đúng với pháp phạm [nhân] thì càng đúng với pháp Nhị Thừa. Tìm kiếm chân lý tách rời các pháp của thế tục cũng không khác rời hư không tại một điểm để kiếm tìm ở một điểm khác. Pháp thế tục chính là pháp chân như. Không cần thiết phải bỏ phạm tìm thánh. Kinh nói: ‘Luân

Hồi tức Niết Bàn' (137). Mỗi sắc, mỗi hương đều là trung đạo. Đây gọi là từ Vô Tác Tứ Đế mà phát tâm Bồ Đề, thượng cầu, hạ hóa.

{6b3} Suy ra từ các pháp đã nói, hành giả thông suốt pháp giới, xới chỗ tận cùng, đào lớp thâm sâu. Chúng ngộ đầy đủ cả hai đường tung và hoành, và hành giả đồng thời thâm nhập được cả Sự (shih) cũng như Lý (li) (138). Thượng cầu hạ hóa đều tròn đủ [trong sự chứng ngộ này]. Chỉ đây là trường hợp có thể được gọi [đúng] là phát tâm Bồ Đề. Bồ Đề cũng là Đạo. Đạo có thể đả sát cả hai mặt tung và hoành. Đây là ý nghĩa {viên mãn phát Bồ Đề tâm} (139). Cho nên dù chúng ta có thể phân chia minh bạch giữa đường lối suy luận hoặc cạn hoặc sâu từ lý, sự và lý chính đó tương hợp cùng khắp. Từ đây về sau, mỗi một pháp đều được nhìn theo chiều hướng này.

{6b15} (2) Do thấy tướng hảo của Phật mà phát tâm: (140) Giả định rằng hành giả thấy được ứng thân của Như Lai, các thân tướng cân đối đẹp đẽ muôn sắc rạng ngời. Đó là thân tướng mà ngay cả Visvakarman [là đấng tạo hóa của Veda] cũng không thể tạo lập được (141), những sắc tướng và phẩm vị tối thượng trang nghiêm mà cả những chuyển luân thánh vương cũng ít có được trên thế gian này. Không có bất cứ ai khắp cả mọi nơi hoặc trên trời hoặc dưới đất giống được Phật, Ngài là bậc vô thượng sĩ trên khắp mười phương cõi nước. Cho nên hành giả phát thệ nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề và đồng như vị pháp vương! Tôi nguyện cứu độ vô lượng vô biên chúng sinh hữu tình} (142). Đây là phát tâm Bồ Đề, thượng cầu, hạ hóa, do thấy được tướng của ứng thân (ying-shen) Phật. (143)

{6b20} Giả định rằng khi thấy Như Lai, hành giả nhận ra rằng không Như Lai trong Như Lai; và khi thấy thân tướng Phật, hành giả biết được rằng tướng là vô tướng (144). Như Lai và thân tướng của Ngài cả hai đều giống như hư không. Trong Không, không có Phật, cũng không có gì là tướng hoặc gì là tuyệt hảo. Thấy rằng Như Lai tức không Như Lai, đó chính là thấy được Như Lai. Thấy rằng tướng tức vô tướng, đó chính là thấy được tướng. Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề và đồng như vị pháp vương, tôi nguyện cứu độ vô lượng, vô biên chúng sinh}. Đây là phát tâm Bồ Đề, thượng cầu, hạ hóa, do thấy được thân thù thắng của Phật (145)

{6b26} Giả định rằng khi hành giả thấy được Như Lai, thân tướng của Ngài không tướng nào không [tự] biểu hiện, giống như trên mặt gương trong sáng, hành giả thấy được vô vàn ảnh tượng. Phạm thánh đều không thể hiểu được chỗ tận cùng này (146). Ví dụ như Phạm Thiên không thể thấy được đánh tướng (usnisa) trên đỉnh đầu (147) của Phật, và ngay cả ngài Mục Kiền Liên cũng không thể so lường được hết tiếng vọng của âm thanh Phật (148). Kinh nói: {Chính bản tánh vô thượng là vô hình tướng có nghĩa rằng sự trang nghiêm không trang nghiêm} (149). Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề và đồng như vị pháp vương kia!. Đây là phát tâm Bồ Đề, thượng cầu, hạ hóa do thấy được báo thân (pao-shen) Phật (150).

{6c2} Giả định rằng khi hành giả thấy được Như Lai, hành giả biết Phật tuệ thấu suốt dấu tích tội lỗi và phước hạnh của chúng sinh khắp mười phương. Ba mươi hai tướng có từ pháp thân vi diệu thuần tịnh mỗi mỗi đồng với chân tánh; và hành giả hiểu được rằng pháp giới và chân lý chứa đựng [trong nhau] đầy đủ không hề suy giảm (151). Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề và đồng như vị pháp vương!}. Đây là phát tâm Bồ Đề, thượng cầu, hạ hóa do thấy được pháp thân (fa-shen) Phật (152).

{6c6}(3) Thế nào là do thấy được thần thông [của Phật] mà phát tâm Bồ Đề? Giả định rằng hành giả thấy Như Lai nương vào căn bản thiên định (153) để chú tâm [vào một cảnh] và chỉ phát khởi [cảnh] đó, không nhiều [cảnh khác] (154). Có thể hành giả thấy Phật phóng hào quang tỏa rạng từ địa ngục A tỳ cho đến cảnh trời Phạm thiên (155), vạn vật trong trời đất đều phản chiếu rõ rệt, nhật nguyệt dường như lu mờ, ẩn khuất [trước ánh quang minh của Thế Tôn]. Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề và đồng như vị pháp vương!}

{6c10} Giả định rằng hành giả thấy Như Lai đáp ứng chúng sinh hữu tình bằng cách nương vào lý vô sinh (156). Vô phân biệt, Phật khiến mỗi mỗi chúng sinh đều thấy được Phật như Ngài đang đứng trước mặt. Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề và đồng như vị pháp vương!}.

{6c12} Giả định rằng hành giả thấy Như Lai nhập tam muội tương viên, nương vào Như Lai Tạng (Tathagatagarbha) vào đời qua bốn oai nghi khắp mười phương cõi nước (157). Trong tất cả mọi thời pháp tánh [Như Lai] uy nghi bất động. Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề, đồng như vị pháp vương!}.

{6c15} [Hoặc là] hành giả thấy Như Lai không khác với ứng hóa thân huyền nhiệm [của Ngài], [cả hai hiện hữu] tự tánh là bất nhị. Như Lai làm rathần biến và chính những thần biến đó làm ra Như Lai (158). Như vậy, trong một tiến trình ứng hóa vô tận vượt lên trên tất cả những so lường, bóng theo bóng, mỗi mỗi toàn vẹn bất tư nghị và đồng với chân như, trong phối cảnh này mà hoàn thành Phật sự. Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề và đồng như vị pháp vương!}.

{6c18} (4) Thế nào là do nghe được các pháp mà phát tâm Bồ Đề? (159)

Hành giả có thể nghe được pháp từ Phật hoặc từ các thiện tri thức, hoặc từ các bản kinh. Nghe được một dòng kệ sinh diệt [tứ đế], hành giả có thể đến được chỗ nhận biết rằng các pháp thuộc nhân, thiên là các pháp sinh diệt luôn luôn mới, đổi thay trong từng khoảnh khắc. Từ đó hành giả chứng ngộ được rằng tánh tịch nhiên qua giới, tuệ, và giải thoát chính là chân lý (160). Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề, và thuyết được thanh tịnh đạo.}

{6c22} Hoặc, khi nghe được pháp sinh diệt, hành giả có thể chứng ngộ rằng tứ diệu đế hoàn toàn vượt trên sinh diệt. Vì trong Không vốn chẳng có gai góc [đâm chồi từ phiền não], thì lấy gì để nhổ bỏ? (161). Ai khổ? Ai là kẻ chứng nghiệm sự

sinh khởi của phiền não? Ai tu hành? Ai giải thoát? [Tứ Đế] vốn thanh tịnh; năng và sở cả hai đều tĩnh lặng (162). Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề và thuyết được thanh tịnh đạo.}

{6c25} Lại nữa, khi nghe pháp sinh diệt, hành giả có thể nhận ra rằng sinh và vô sinh diễn bày một cặp mâu thuẫn. Chẳng sinh cũng chẳng vô sinh thì mới thực sự là trung đạo. Trung đạo này thanh tịnh và tối thượng, vượt trên tất cả những giáo thuyết về Luân Hồi và Niết Bàn. Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề, và có thể thuyết ra cho chúng sinh đạo tối thượng, siêu việt, tuyệt vời như hoa sen thơm vươn lên từ nước bùn lầy, như trăng vắng vạc trên vòm trời cao.}(163)

{6c29} Hoặc là, khi nghe pháp sinh diệt, hành giả tức thời hiểu được rằng cả hai pháp sinh và vô sinh cũng như chẳng sinh chẳng vô sinh. Sinh cũng như vô sinh đồng thời chiếu rạng, hành giả phát hiện rằng một là ba, và ba là một. Vì vậy, hành giả vào được mật tạng của pháp giới, là cái có đủ thường và lạc (164). Cho nên hành giả phát nguyện rằng: {Khi tôi chứng đắc được Bồ Đề, và có thể thuyết ra mật tạng cho chúng sinh, hoán chuyển được chúng sinh ví như người có thể hóa đá thành vàng, chuyển độc được thành lương được. (165)}

{7a4} [Hơn nữa], khi nghe pháp Vô Sinh [Tứ Đế] hành giả có thể nhận ra rằng Nhị Thừa chứng được vô sinh [tức không còn tái sinh] trong tam giới (166), trong khi đó thì Bồ Tát không [chứng nghiệm thứ bậc] vô sinh này (167). Lại nữa, khi nghe được pháp vô sinh, hành giả có thể hiểu được rằng cả ba thừa đều chứng đắc vô sinh trong ba cõi (168). Hoặc, khi nghe được pháp vô sinh, hành giả có thể nhận ra rằng Nhị Thừa không có được đến một phần [của chân nghĩa vô sinh], và cái nghĩa vô sinh chân thực này chỉ có Bồ Tát vào được (169). [Lý do là vì] Bồ Tát trước hết đến được chỗ thoát vòng tái sinh (170) qua lại trong sáu cõi [luân hồi] và đạt đến giải thoát trong sự thọ nhận thân [luân hồi] một cách siêu phàm (171). Sau cùng, khi nghe được pháp vô sinh, [hành giả có thể chứng ngộ rằng] một vô sinh thì tất cả đều là vô sinh (172).

{7a8} Nếu người nghe được một dòng pháp nói về Vô Lượng [Tứ Đế] thì cũng [được lợi ích] giống như vậy (173). Khi nghe được pháp Vô Lượng [Tứ Đế], hành giả có thể hiểu [pháp ấy] có nghĩa rằng các pháp Nhị Thừa là phương tiện đạo, tứ đế, và mười sáu chân lý (174) là {vô lượng}. Hoặc là, khi nghe được pháp vô lượng, hành giả có thể nhận ra rằng mặc dù Nhị Thừa dùng pháp ấy để diệt vọng niệm, nhưng chư vị không thể dùng pháp ấy hoán chuyển được người, riêng chư Bồ Tát thì có khả năng sử dụng giáo pháp vô lượng để tự diệt vọng cũng như hoán chuyển tha nhân (175).

{7a11} Hoặc, khi nghe được pháp vô lượng, hành giả [có thể hiểu pháp ấy] mà nói rằng Nhị Thừa thật không có phần trong pháp ấy, rằng chỉ riêng cho chư Bồ Tát (176). Bồ Tát dùng pháp để diệt vọng là cái che khuất nhiều [như cát bụi] nơi cõi người, và diệt vọng bên ngoài thế giới hữu hình cũng nhiều [như cát bụi] (177).

Hoặc, khi nghe được pháp vô lượng, hành giả [có thể hiểu] rằng Nhị Thừa không có phần trong pháp ấy, rằng chỉ riêng cho Bồ Tát, và Bồ Tát dùng pháp để diệt vọng ở cả hai cõi thế tục và ngoài thế tục, và diệt vô minh (178). Lại nữa, khi nghe được pháp vô lượng, hành giả có thể [hiểu pháp ấy] riêng cho Bồ Tát, là người dùng pháp để tiêu diệt vô minh (179).

{7a16} Sau cùng, nghe Vô Tác [Tứ Đế] cũng có thể [phát tâm Bồ Đề] giống như vậy (180). Khi nghe pháp Vô Tác [Tứ Đế], hành giả có thể hiểu ý nói rằng chân lý không phải là điều mà Phật, Trời, Người, A tu la đã tạo dựng ra. Cả Nhị Thừa đều chứng ngộ Vô Tác (181). Như kinh Visvasacintabrahma-pariprccha (Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn Kinh) nói: {Chúng ta tu tập vô tác và vì thế đã đạt đến chứng ngộ, nhưng các Bồ Tát thì không thể đến được chỗ chứng ngộ này}(182).

{7a19} Hoặc, khi nghe giáo pháp vô tác, hành giả có thể hiểu mà nói rằng tất cả tam thừa đều có thể chứng đắc (183). Lại nữa, khi nghe pháp vô tác, hành giả [có thể tự nghĩ rằng] không thuộc lãnh vực chứng nghiệm của Nhị Thừa, càng không phải là chỗ của phàm nhân. Qua sự chứng ngộ này, Bồ Tát chối bỏ giả tướng [đặc biệt thuộc Nhị Thừa], và chứng đắc chân vô tác (184). Sau cuối, khi nghe pháp vô tác, hành giả có thể nghĩ [pháp ấy] có nghĩa rằng ngay nơi [cái thấy] vô tác giả tạo, hành giả chứng được chân vô tác (185). Một khi đã đến được điểm này, khi nghe một pháp, tất cả pháp đều thông đạt, đó là chỗ mà tất cả văn và nghĩa cùng tương hội.

{7a22} Giờ đây, vì có quá nhiều sự giải thích qua mỗi thứ lớp giáo lý [tứ đế], ý nghĩa khó mà minh bạch. Vì vậy, chúng ta sẽ đưa ra một lối giải thích khác, lần này sẽ dựa vào bài kệ trong Trung Luận (186).

{7a23} [Bài kệ] rằng: {Các pháp tự nhân duyên, ta đều nói đồng với Không}. Nhưng đã nói rằng {cái phát sinh từ nhân duyên} thì sao [cái đó] lại đồng với Không? Hành giả phải phân tích đến chỗ cùng tột những nhân và duyên; thì mới hiểu được cái Không này. Nơi đó, hành giả tuyên thuyết rằng cái Không này là cái hội nhập [qua phân tích] {đồng với Không}(187). {Dòng kệ nói}: {Đó cũng gọi là giả} có nghĩa rằng ở thứ bậc này, hiện hữu đó quá mỏng manh, yếu ớt để có thể tự đứng vững một mình, và chỉ được tạo lập qua sự nương nhờ một cách tạm thời trên vô số nhân duyên. Là giả bởi vì tùy thuận vào nhân duyên, không phải vì được đưa ra như một phương tiện giả tạo (188). [Dòng kệ] {Đó cũng được gọi là nghĩa trung đạo} ở đây được hiểu với nghĩa rằng trung đạo là cái vượt qua hai lối nhìn cực đoan của chủ trương đoạn và thường (189). Đây không phải là trung đạo [có sẵn trong] Phật tánh. Khi bài kệ được giải thích với nghĩa này, mặc dù ba câu trung dẫn từ bài kệ đều là Không, ý nghĩa {đồng với Không} vẫn chưa đầy đủ, không nói gì đến {đồng với Giả} hoặc {đồng với Trung Đạo}. Thì đây là ý nghĩa của sinh diệt tứ đế (190).

{7b2} Giả định rằng các pháp {phát khởi từ nhân và duyên} được nhận biết tự thể (t'i) đồng với Không, khiến hành giả không phải cần đến sự giảm trừ hoặc hoại

diệt nhằm mục đích đạt đến Không, nhưng cũng chưa hoàn toàn đồng nhất với Giả và Trung Đạo. Trong một trường hợp như trên, mặc dù hành giả có thể giả định về Giả và Trung Đạo, cả hai sẽ có chiều hướng gồm thu vào Không. Tại sao vậy? Các pháp tức Không vì rằng thiếu tự tánh, sự giả tạo [của các pháp] thì đồng với Không, vì các pháp tự thành là những thực tại chỉ trong nghĩa giả tạm; và trung đạo của các pháp cũng đồng với Không, vì là một trung đạo [chi] rời hai chủ trương cực đoan là đoạn và thường. Dù rằng ba câu trên nói có khác nhau, cả ba đều đến chỗ riêng biệt trong Không. Như vậy, dù rằng không rơi vào pháp phân tích hạn hẹp của Nhị Thừa, cũng không vượt đến [các pháp] của Biệt Giáo và Viên Giáo. Không gì khác hơn là ý niệm về Không thuộc Thông Giáo, như trong ẩn dụ ba con thú vượt dòng sông (191).

{7b8} Giả định rằng hành giả hiểu [ba câu] {đồng với Không}, {đồng với Giả}, và {đồng với Trung Đạo} trong một cách tương biến nhưng mỗi [chú thích] đều đứng độc lập (192). Điều này để nói rằng, ba dòng kệ [đều nói] về Không bởi vì [các pháp từ nhân duyên sinh khởi] thì không có tự tính, là cái giả định không thực thể (193), và không thuộc vào bất cứ cực đoan nào (194). Ba dòng kệ trên là Giả vì tất cả đều liên quan đến sự sử dụng danh (195). Ba dòng kệ trên là Trung Đạo vì dòng kệ thứ nhất là trung đạo với nghĩa thực tế, dòng thứ hai là trung đạo với nghĩa cơ cảm (chi), và dòng thứ ba là trung đạo với nghĩa chính chân lý (196). Cái [hiểu] này đến được với Biệt [Giáo], tuy vậy vẫn còn cách xa Viên [Giáo].

{7b12} Giả định rằng hành giả hiểu [ba dòng kệ] {đồng với Không}, {đồng với Giả}, và {đồng với Trung Đạo} với nghĩa dù rằng có ba, nhưng cả ba là một. Và dù là một, nhưng vẫn là ba. [Điều này để nói rằng] cả ba không ngăn ngại nhau trong bất cứ đường lối nào. Tất cả ba là Không vì đường ngôn ngữ và tư tưởng ra vào đã bị cắt đứt. Tất cả ba là Giả vì chỉ có danh. Tất cả ba là Trung Đạo vì đồng với chân như. [Chữ] Không cũng chỉ được dùng như một tên gọi, vì ẩn tàng cả Giả và Trung. Nếu hành giả thấy được Không thì [liền] thấy được cả Giả và Trung. Nó cũng giống như hai cái kia.

{7b16} Nên phải biết rằng khi nghe được một pháp, có thể sinh ra nhiều lối giải thích, và đưa đến nhiều lời nguyện khác nhau. Những điều này, quay lại, đưa ra nhiều đường lối qua đó tâm Bồ Đề phát khởi (197).

{7b18} Những cách phát tâm Bồ Đề : Nhiều cách phát tâm đã được kể ra như trên- đó là (5) do đi qua nhiều cõi nước tịnh mà phát tâm, (6) do thấy chúng sinh mà phát tâm, (7) do thấy các phương pháp hành trì mà phát tâm, (8) do chứng nghiệm tánh hoại diệt của các pháp mà phát tâm, (9) do thấy chúng sinh thối thất mà phát tâm (198), và (10) do thấy chúng sinh khổ mà phát tâm- có thể được hiểu cùng một cách thức. Không cần thiết phải đi sâu vào chi tiết ở đây (199).

{7b19} Chúng ta đã nói khá dài về nhiều cách phát tâm Bồ Đề. Nay chúng ta sẽ tổng cộng lại theo ba hình thức Chỉ và Quán.

{7b20} Vấn: {Giờ đây, pháp tánh không nhận lấy một pháp nhất [tướng]. Làm

cách nào [nghĩa này] được suy ra từ ba [loại Chỉ Quán] hoặc bốn [thứ lớp giải thích về tứ đế]} (200)?.

{7b21} Đáp: {Ở đây, khi chúng ta nói về một, hai, ba hoặc bốn là để giải thích rằng pháp tánh là đối tượng mà từ đó chúng ta đã mất dấu; khổ và tập tiêu biểu cho chủ thể lưu lạc. Chủ thể lạc lỗi này có thể cạn hoặc sâu, và đối tượng có thể được nhìn hợp nhất hoặc cách ly [với hành giả]. Rồi khi chúng ta phân biệt nhân và siêu nhân (201), tất cả có bốn loại khổ và nguồn cội khổ. Hơn nữa, khi chúng ta nói đến khả năng hiểu Lý (li) của chúng sinh hữu tình, cũng có một, hai, ba, bốn, hoặc nhiều sự khác biệt. Nếu một người có căn tánh trì trệ trong ba cõi đi quá xa sự thật, khổ và nguồn gốc khổ của người ấy cũng sâu đậm như vậy. Nếu một người với căn tánh sắc bén không đi quá xa chân lý, thì cái khổ và tập của người này cũng không quá sâu đậm. Sự khác biệt về căn tánh sâu cạn trong các cõi siêu nhân cũng không khác.

{7b26} Pháp tánh là đối tượng được hiểu trong khi đạo và diệt chỉ cho chủ thể hiểu. Đối tượng được hiểu có thể hoặc đồng nhất hoặc cách ly [với hành giả] trong khi đó chủ thể hiểu có thể sắc bén hoặc trì trệ (202). Với kẻ thiếu trí trong cõi người, đối tượng hiểu được xem là cách ly, và chủ thể hiểu thì trì trệ. Tuy nhiên, với những người có căn tánh sắc bén, đối tượng hiểu được thấy là hợp nhất, và chủ thể hiểu chính là thiện xảo. Sự khác biệt qua cái nhìn về hoặc hợp hoặc ly, hoặc sắc bén hoặc trì trệ của kẻ trí, người ngu trong các cõi siêu nhân cũng không khác (203). Tại sao vậy? Bởi vì khi Sự (shih) và Lý (li) bị cách ly thì ảo tưởng sai lầm đã đến chỗ trầm trọng.

{7c1} Ví như một người cha và một người con nghĩ về nhau như hai người xa lạ, đến đôi giận dữ và tuyệt giao một cách thảm hại. Giận dữ biểu trưng cho tập, đoạn tuyệt biểu trưng cho khổ. Nếu người ấy hiểu được rằng phiền não chính nó đồng với pháp tánh, Sự và Lý đồng như nhau, thì khổ và tập sẽ qua đi. Ngay cả hai người này không có liên hệ huyết thống, nhưng họ nghĩ đến nhau như cha và con, thì sự giận dữ đoạn giao đó cũng trở nên nhẹ nhàng. (204)

{7c4} Những cặp đối nghịch thô và tế, ngọn và gốc, chung và riêng, viên dung và ngăn ngại, khó và dễ cũng được nhìn như vậy. Hành giả có thể nói rằng khổ và tập hoặc {oản nặng} hoặc {nhẹ nhàng} vì nơi các cõi người chúng ẩn núp tận đáy sâu, trong khi ở cõi siêu nhân thì chúng đến rồi đi. Hoặc hành giả có thể nói rằng {cạn} vì ảo giác nơi các cõi người chỉ là {ở ngoài da}, và nói rằng {sâu} vì ảo giác của cõi siêu nhân thì {vào sớ thịt}. Hoặc hành giả có thể nói rằng {trì độn} vì ở các cõi người, hành giả chạy theo ý tưởng của tha nhân, và {sắc bén} vì ở cõi siêu nhân, hành giả nghe theo tư tưởng của chính mình. Hoặc hành giả có thể nói rằng {thiện xảo} vì ở các cõi người hành giả khế hợp căn cơ chúng sinh, và {trì trệ} vì ở cõi siêu nhân thì không như vậy. Hoặc hành giả có thể nói rằng {thô} vì ở các cõi người cả hai chủ thể và đối tượng cùng hiện hữu, và {tế} vì ở cõi siêu nhân không có sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng. Hoặc hành giả có thể nói rằng {tế} vì

nơi các cõi người cứu cánh rốt ráo của pháp Tiểu Thừa nằm ở hóa thành, và {thô} vì ở cõi siêu nhân cứu cánh Đại Thừa nằm ở nơi chôn kho báu (205). Hoặc hành giả có thể nói rằng {ngọn} vì nơi các cõi người có những ô nhiễm ngẫu nhiên, và {gốc} vì nơi cõi siêu nhân [ué và tịnh] rốt ráo đồng chung một thể tánh. Hoặc hành giả có thể nói rằng {gốc} vì nơi các cõi người là điểm khởi đầu, và {ngọn} vì ở cõi siêu nhân [là chỗ] nối tiếp. Hoặc hành giả có thể nói {thông} vì nơi các cõi người cùng chung Tiểu Thừa và Đại Thừa, và {biệt} vì ở cõi siêu nhân thì đặc thù về Đại Thừa. Hoặc hành giả có thể nói rằng {tiểu} vì nơi các cõi người thì phiến diện, và {biệt} vì rằng cạn cợt, hoặc {đại} vì nơi cõi siêu nhân thì viên, và {thông} vì không ngăn ngại. Hoặc hành giả có thể nói {giới hạn} vì [phạm vi của] các cõi người thì hạn hẹp, hoặc {phổ quát} vì cõi siêu nhân ôm trọn toàn pháp giới. Hoặc hành giả có thể nói {rộng} vì nơi các cõi người có sự trà trộn của các bậc thánh và hiền, và {hẹp} vì ở cõi siêu nhân chỉ thuần những gốc rễ thân thuộc với Đại [Thừa] (206). Hoặc hành giả có thể nói rằng {khó tận diệt} vì nơi các cõi người chỉ những phương tiện Tiểu Thừa được dùng, hoặc {dễ tận diệt} vì nơi cõi siêu nhân, hành giả nương vào trí tuệ không ngăn ngại. Cho nên, hành giả có thể thuyết giảng bằng cách sử dụng những cặp hoán đổi lẫn nhau như trên.

{7c20} Bây giờ nếu chúng ta tổng kết tất cả lại thì có thể hiểu dễ dàng. Nếu chúng ta lấy hai cặp {cạn, sâu} và {nhẹ, nặng}, thì đây là nằm trong nghĩa tiệm quán. Nếu chúng ta thấy được rằng không có sự khác biệt nào giữa một chân như và bốn diệu đế thì đây là nghĩa của sự quán chiếu viên đốn. Nếu chúng ta lấy tất cả những cặp như {đậm, nhạt} v.v... và tương tục hoán đổi lẫn nhau, thì đây là nghĩa của bất định quán.

{7c23} Cả ba [đều biểu trưng] pháp Đại Thừa và những liên quan [đến Đại Thừa]. Vì thế, hành giả có thể [cảm thấy] rất quen thuộc. Bất cứ ai thấy hiểu nghĩa [của ba loại chỉ quán này]- tiệm tiến hiển lộ chân [phát tâm], bất định hiển lộ chân [phát tâm], và viên đốn hiển lộ chân [phát tâm].

{7c25} Vấn: {Nếu có đến bốn cách để nhìn thấy khổ nhân, tại sao chỉ có hai cách thấy khổ quả?}

{7c26} Đáp: {Nếu ảo tưởng theo sau cái hiểu [sai lầm] thì có bốn loại khổ [tương hợp với tứ đế]. Nếu cái hiểu sai lầm theo sau ảo tưởng thì hành giả chỉ chứng nghiệm hai loại luân hồi. Thí dụ, khi những ảo tưởng thuộc Tiểu Thừa theo sau cái hiểu sai lầm, cái hiểu này chia làm hai, tức những ảo tưởng liên quan đến cách suy tư hoặc thấy, và những cái liên quan đến sự tu hành. Nếu những sai lầm trong cách hiểu theo sau ảo tưởng, thì chỉ có một luân hồi định phận thuộc thế tục.}

{7c29} Vấn: {Có thể rằng Khổ và Tập tương đương với dòng kệ ‘các pháp từ nhân duyên sinh khởi’. Nhưng tại sao Đạo và Diệt cũng có [trong sinh diệt tứ đế]?} (207).

{8a1} Đáp: {Khổ và Tập là cái bị loại trừ, trong khi Đạo và Diệt là cái làm công việc loại trừ. Ở thứ bậc sinh diệt tứ đế, cặp bị loại trừ theo với cái [làm việc] loại trừ. Vậy thì cả hai cặp đều thuộc {các pháp từ nhân duyên sinh}. Cho nên kinh

Niết Bàn nói: {Với sự hủy diệt vô minh, hành giả đạt đến cái thấy giải thoát viên mãn} (208). Đây cũng là nhân tố.

{8a3} Vấn: {Pháp tánh là cái mà trong đó con người lạc lối. [Vì không thể phân chia và vượt lên trên tất cả tướng phân biệt], tại sao lại có thể là hai, tại sao lại có thể là bốn?}.

{8a4} Đáp: {Bởi vì pháp tánh được nhìn từ cả hai mặt giả và chân, nên chúng ta nói là hai. Bởi vì căn tánh chúng sinh có khác biệt, nên chúng ta nói là bốn. (209) Nếu hiểu được chỗ này rồi thì chín cách phát tâm kia- từ việc thấy tướng hảo [của Phật] và nghe pháp đến bất thối chuyển- cũng như bốn lối phát tâm trong mỗi phần này, có thể được suy gẫm trong đường hướng tương tự. }

Tứ hoằng thệ nguyện (210)

{8a7} Ở đây chúng ta diễn bày chân phát tâm trong tương quan với bốn lời nguyện. [Sự phát tâm Bồ Đề chân chánh] đã được nói rõ ràng qua những đề mục trước nói về [nguyên lý] pháp tánh, nghe pháp v.v... Để những người chưa hiểu rõ được lợi ích, chúng ta sẽ nói lại ở đây thêm một lần nữa, nhưng lần này sẽ nhấn mạnh vào tứ hoằng thệ nguyện.

{8a8} Hơn nữa, tứ đế phân chính giải thích về thượng cầu, hạ hóa qua sự liễu ngộ. Tứ hoằng thệ nguyện giải thích thượng cầu, hạ hóa được nhấn mạnh trên sự phát nguyện (211). Lại nữa, trong khi sự biểu thị thượng cầu, hạ hóa qua tứ đế rộng khắp ba đời chư Phật, thì tứ hoằng thệ nguyện chỉ liên quan đến chư Phật đời vị lai (212). Cũng vậy, tứ đế trong sự giải nghĩa thượng cầu, hạ hóa ứng dụng cho tất cả sáu căn, trong khi tứ thệ nguyện chỉ riêng về tâm tướng. (213) Phân tích như vậy khiến sự phát tâm Bồ Đề trở nên dễ hiểu, những người đã liễu đạt thì không cần chờ đợi [thêm lời giải thích này].

{8a14} Tứ hoằng thệ nguyện và sinh diệt tứ đế: (214) Niệm không hoàn toàn tự phát sinh mà không dựa vào [các pháp khác] làm duyên. Ý căn hành động như liễu nhân, danh sắc là duyên nhân, và niệm phát sinh là pháp có từ [sự tập hợp của] nhân duyên. Các căn và cái mà [các căn] tiếp nhận, chủ thể và đối tượng lần lượt qua ba trạng huống (215), âm thầm đến rồi âm thầm đi. Luôn sinh diệt, không tồn tại quá một niệm. Ví như ánh chớp lòe và [qua đi] nhanh như sóng cuộn.

{8a17} Sắc như bóng nổi; thọ như bọt nước; tưởng như ngọn lửa; hành như hư vọng (216), và thức như ảo cảnh (217). Nước non, môi trường, nhà cửa, vợ con và gia nghiệp của con người- tất cả những thứ ấy liên quan đến y báo (218)- đều mất đi trong khoảnh khắc. Chúng chợt đến chợt đi. Ba cõi thì vô thường, thân người như cái giỏ chứa [những rắn độc], chẳng hứa hẹn được gì ngoài những khổ đau (219). Nếu như bốn ngọn núi lớn từ bốn hướng vây kín các ông, không còn lối nào để thoát ra. [Đúng vậy], chỉ còn có một chỗ [cho hành giả dứt dòng luân hồi] là chuyên tâm vào đạo hạnh, thiên định, và trí tuệ (220).

{8a20} Đường đi lên diệt những cái thấy điên đảo (221). Đường đi qua vượt biên luân hồi (222). Nhờ đó hành giả vượt dòng hữu lậu. Kinh nói: {Ta [Phật] cũng đã từng như tất cả các người, mê mờ tứ đế. Vì vậy mà vào dòng luân hồi trong nhiều kiếp} (223). Nếu ‘căn nhà lửa’ cũng không khác, thì tại sao vẫn còn mê đắm vui chơi}{thay vì thoát ra khỏi lửa đỏ} (224).

{8a23} Ở đây, vì Từ và Bi, hành giả phát bốn lời thệ nguyện, tận lực nỗ lực khổ đau cho người và mang đến an vui. Cùng ý tưởng này khi Đức Thích Ca Mâu Ni nhìn thấy nhìn thấy cánh đồng dưới luống cày (225), hoặc khi Ngài Từ Thị (Maitreya) nhìn chiếc tháp ngã xiêu đổ (226). Vì liễu đạt tứ đế, hành giả không còn nhận chịu bất cứ [sự trói buộc] nào trong chín cảnh hưởng giam cầm; và vì đã phát bốn lời thệ nguyện, hành giả không còn chút mảy may chi [mong cầu] giải thoát cho riêng mình (227). Đây là chân chính phát tâm Bồ Đề [biết rằng] không ngại cũng không mong cầu giải thoát riêng tư. Như vậy, phần nói về chân phát tâm đến đây đã rõ ràng.

{8a26} Tứ hoàng thệ nguyện và vô sinh tứ đế:

Lại nữa, chỉ với cách quán chiếu một niệm đã phát khởi như thế nào xuyên qua sự tương tác giữa căn và thức, hành giả có thể thấy được rằng không có chỗ nào của năng sinh và sở sinh (228) mà không rỗng lặng. Dù rằng chúng ta vẫn thường nói về sự phát khởi của tư tưởng, nhưng trong sự phát khởi này chẳng có tôi, chẳng có người, chẳng cả hai, chẳng vô có (229). Khi [một niệm] phát sinh, nó xảy đến không phải qua chính nó, không phải qua cái khác, chẳng phải qua cả hai, chẳng phải không qua cả hai. Khi [niệm] diệt, nó chẳng quay sang hướng Đông, Tây, Nam, hoặc Bắc. Niệm này chẳng trụ bên trong, chẳng trụ bên ngoài, chẳng ở khoảng giữa. Nó cũng chẳng tự riêng mình có mặt vĩnh viễn. Tất cả chỉ là danh, và cái danh đó là {niệm}. Cái nhãn hiệu [niệm] này chẳng thường cũng chẳng đoạn. Bởi vì nó là cái không lý giải được, sự phát sinh [của niệm] chính nó không sinh cũng không diệt. Hữu và bất hữu cả hai đều tịch tĩnh. Người phàm nói về hữu, nhưng người trí biết bất hữu. Cũng như [một đứa trẻ con] đưa tay vớt bóng trăng trên mặt nước, vui thích vì tưởng rằng mặt trăng thực sự là đây, và buồn rầu khi thấy trăng rơi mất. Người lớn [biết được rằng đây chỉ là chiếc bóng], sự khuất dạng của bóng trăng không làm lòng buồn khổ, sự xuất hiện của bóng trăng cũng không mang lại ý thích ưa (230) Sự phản chiếu trong một tấm gương và những trò ảo thuật cũng không khác.

{8b6} Kinh Visasacintabrahma (Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn) nói: {Khổ không có sinh, Tập không đồng hội tụ, Đạo là nhất nguyên, và Diệt không phát khởi (231)}. Kinh Đại Niết Bàn nói: {[Bồ Tát] hiểu rằng không có khổ trong khổ, và vì vậy mà lãnh hội được chân lý, họ cũng hiểu rằng không có diệt trong diệt, và vì vậy mà lãnh hội được chân lý.}(232)

{8b8} Bởi vì chính nguồn cội khổ đồng với Không, hành giả không nên như một con nai khát nước chạy theo sóng nắng mặt trời [vì tưởng lầm rằng đó là nước]

(233). Bởi vì khổ đồng với Không, hành giả không nên nắm bắt bóng trăng trong nước như một chú khỉ ngậy ngô (234). Vì đạo đồng với Không, hành giả chẳng nên nói: {Tôi tu tập để nhận biết các pháp như là Không, và tôi xa lìa những lối tu tập không [đưa đến] sự nhận biết các pháp thực sự là Không} (235). Cũng giống như một chiếc bè (236), nếu như đến pháp còn phải loại bỏ thì biết bao phi pháp cũng phải loại bỏ. [Sau cùng], vì Diệt đồng với Không, hành giả chẳng nên nói đến [trong sự đối nghịch với] kiếp sống của chúng hữu tình. Ai người có thể trực nhận được [chân tánh của] diệt qua một [khái niệm thuộc thể tục] về đoạn diệt như vậy?. Vì vòng sinh tử chính nó đồng với Không, thì làm thế nào lại phải bị loại bỏ? Vì chính Niết Bàn đồng với Không, thì làm thế nào mà chúng đắc?.

{8b14} Kinh nói: {Ta không nhận lấy bất cứ sự tu đạo trong pháp vô sinh này, hoặc từ Tứ Niệm Trụ cho đến Bát Chánh Đạo (237), Ta không nhận lấy bất cứ quả vị nào trong pháp vô sinh này, hoặc từ Tu Đà Hoàn cho đến A La Hán.} (238) Theo thí dụ này, hành giả cũng có thể nói rằng: {Tôi không nhận lấy trong pháp vô sinh này sắc, thọ, tưởng, hành hoặc thức; tôi cũng không nhận lấy trong pháp vô sinh này tham, sân, hoặc si.} (239)

{8b18} Lòng thương cảm chúng sinh đủ (240) để hành giả phát lời thệ nguyện xóa tan hai nỗi khổ (241) và mang đến hai nguồn vui. Nhưng vì nhận ra tánh Không của Khổ và Tập, hành giả không phải chịu chín [trạng huống] trói buộc; và cũng vì nhận ra tánh không của Đạo và Diệt, hành giả không ở chỗ cầu giải thoát cho riêng mình. Đây là chỗ phát tâm chân chính [là chỗ biết rằng] chẳng trói cũng chẳng mở. Ý nghĩa nói về chân phát tâm đến đây đã rõ ràng.

{8b21} Tứ hoằng thệ nguyện và Vô Lượng Tứ Đế : (242)

Chỉ quán chiếu [sự tương tác] giữa căn và cảnh, và sự phát khởi của một niệm, hành giả có thể thấy rằng sự khởi niệm này chính nó cũng chỉ là giả [tạo], và những niệm giả tạo như vậy [chính nó] là căn bản của cả hai mê mờ và liễu ngộ. Vì vậy hành giả đến được chỗ nhận thấy rằng tứ đế có muôn vàn khía cạnh (243).

{8b23} Không có pháp khác biệt trong ba cõi; tất cả chỉ là sản phẩm của một tâm (244). Tâm giống như người họa sĩ đại tài, vẽ nên muôn hình tướng (245). Tâm dựng lập sáu cõi, giới thiệu vô số hình sắc và giá trị khác nhau. Đây là những lối thấy và ràng buộc sai lầm (246), là những khuôn mặt khác biệt của nguồn cội khổ [trong các mức độ] nặng, nhẹ, cả trong và ngoài ba cõi. Hơn nữa, luân hồi chứng nghiệm dưới các duyên hiển lộ [chính] tướng của khổ, trong các mức độ voi đây khác nhau trong cả hai loại luân hồi thuộc thể tục cũng như trong siêu luân hồi. Đi trở ngược lại cái thấy [sai lệch] này, hành giả hiểu được- như người vẽ tranh trước hết phải xóa sạch những dấu [son cọ] cũ, quét lên một lớp vôi trắng, [thì mới có thể] vẽ [một bức tranh] mới (247).

{8b28} Khi hành giả quán thân bất tịnh [và lần lượt qua tứ niệm trụ], quán tâm vô thường (248), như tiến về [ba mươi bảy] nhánh chứng ngộ, đưa vào quanh hóa thành (249). [Lại nữa], khi quán thân, hành giả có thể chứng ngộ được thân rỗng

lặng, hoặc khi quán tâm, chứng ngộ được tâm cũng rỗng lặng. Trong tánh Không này, hành giả có thể thấy rằng không vô thường mà cũng chẳng bất tịnh. [Ba mươi bảy] phẩm giải thoát theo đường lối này thì vào thẳng hóa thành (250). [Lại nữa], khi quán thân vô thường, hành giả có thể chứng ngộ vô thường đồng với Không, hoặc khi quán chiếu pháp tánh của thân, thấy được rằng chẳng thường cũng chẳng vô thường, chẳng rỗng lặng cũng chẳng không rỗng lặng. Cũng không khác [đối với muôn mặt của tứ niệm trụ] cho đến quán tâm. Một lối về [với ba mươi bảy phẩm giải thoát] như vậy là đi quanh kho tàng trân bảo (251). [Sau cùng], khi quán pháp tánh của thân, hành giả có thể thấy rằng chẳng tịnh chẳng bất tịnh, đồng thời cũng thấy được rằng cả hai tịnh và bất tịnh. Hoặc, khi quán pháp tánh của tâm, hành giả chứng ngộ chẳng thường chẳng vô thường. Một sự liễu đạt về ba mươi bảy phẩm giải thoát như vậy đưa thẳng vào nơi chôn dấu kho tàng châu báu.

{8c7} [Theo cái nhìn sinh diệt tứ đế] (252), nếu hành giả [với chân tuệ] đoạn được [cách suy nghĩ sai lệch], thì được gọi là Tu Đà Hoàn (253), và nếu đoạn diệt được sự tu tập sai lệch, thì sẽ lần lượt chứng đắc được ba quả vị [tiếp theo] (254). [Từ cái nhìn vô sinh tứ đế] (255), khi tư hoặc đã đoạn diệt, hành giả đến được kiến địa (256). Khi ra khỏi các sự tu tập sai lạc, hành giả được gọi là [ái dục] đã thừa mỏng, dứt trừ [ái dục], thành tựu, hoặc sau cùng thoát vòng ảnh hưởng của nghiệp. Hành giả được gọi là Bích Chi Phật (257).

{8c10} [Theo cái nhìn vô lượng tứ đế] (258), đoạn diệt lối suy tư và tu tập sai lầm đến được Thập Trụ (259). Đoạn diệt sự sai lầm làm ngăn ngại đa đoạn đến được Thập Hạnh và Thập Hồi Hướng (260). Đoạn diệt vô minh đến được Thập Địa (bhumi) cũng như Đăng Giác và Diệu Giác (261). [Theo cái nhìn của vô tác tứ đế] (262), đoạn diệt cả hai lối suy tư và tu tập sai lạc cũng như muôn ngàn ngăn ngại đến được Thập Tín (263). Đoạn diệt vô minh gọi là Thập Trụ, Thập Hạnh, Thập Hồi Hướng, Thập Địa, Đăng Giác, và Diệu Giác (264).

{8c13} Như vậy, đến cấp bậc này [tứ thế nguyện được nhìn từ vô lượng tứ đế], chúng ta phân đạo và diệt, [khổ và tập] vào mười sáu giáo pháp khác nhau (265), cho đến khi chúng ta rốt ráo đến được với giáo lý của Phật nhiều như cát sông Hằng. Như vậy, có nhiều phân lượng khi vượt lên trên tất cả những diễn bày và ước đoán. Tâm [của Bồ Tát thực sự biết tất cả] không sai lệch, giống như thấy rõ ràng một trái cây trong lòng tay, vì tất cả đều từ tâm sinh, và không đến từ một nơi nào khác. Quán chiếu [sự phát khởi] của một niệm qua cách này, hành giả có thể biết được vô số loại tâm tưởng, có thể vào được các pháp bất tư nghị (266). Qua các pháp bất tư nghị này hành giả có thể hội nhập [các hình thái] vô pháp và vô tâm bất tư nghị (267). Cách quán chiếu một niệm hoặc tất cả niệm cũng như nhau.

{8c18} Phàm phu rơi vào chín trạng huống trời buộc nên không thấy hoặc không hiểu [sự lớn rộng này]. Người kia không khác chi kẻ mù thừa hưởng gia sản, ngồi trên kho tàng mà thật không biết [có của cải chung quanh]. Khi người ấy đi tới, đi lui, lại bị châu ngọc làm chướng ngại và thương tổn. [Lại nữa], nhị thừa trong trạng

huống hôn mê đã đem châu báu cho ma quỷ, cạp beo, rỗng rảnh, khiến [châu ngọc] bị bỏ quên trong vôi vữa, luân lạc đau thương suốt năm mươi năm dài (268). Dù rằng câu giải thoát cho riêng mình và chín tình trạng trói buộc có khác nhau, cả hai đều như nhau ở chỗ đánh mất gia tài quý báu khó thể suy lường của Như Lai. Vì [chúng ngộ được điều này, Bồ Tát Đại Thừa] phát từ bi nguyện cứu khổ ban vui [cho chúng sinh]. Đây là chỗ chẳng trói buộc, chẳng tự độ, mà là chân phát tâm Bồ Đề. Ý nghĩa của việc {hiển lộ sự phát tâm chân chính} đã được nói rõ ràng.

{8c23} Tứ hoằng thệ nguyện và vô tác tứ đế: (269)

Tiếp theo, quán chiếu khoảnh khắc niệm sinh khởi qua sự tương tác của căn và cảnh, hành giả có thể thấy được rằng, ngay đó, tức Không, tức Giả, và tức Trung Đạo. Chúng ta nói đến căn hoặc cảnh, cả hai là pháp giới, cả hai tuyệt đối rỗng lặng, cả hai là Như Lai tạng, và cả hai là Trung Đạo.

{8c26} Trong cách nào [niệm] tức Không? Bởi vì [tất cả những yếu tố sinh khởi](270) đến từ duyên: tất cả những gì phát nguồn từ duyên khởi đều thiếu tự thể; và thiếu tự thể tức là Không. Tức Giả như thế nào? Bởi vì không kể đến sự việc không có tự thể [những yếu tố liên quan trong sự cấu tạo thành niệm] vẫn sinh khởi. Vì vậy nên được nhìn là Giả. Tức Trung Đạo như thế nào? Bởi vì [những yếu tố tương tùy] chưa từng xa rời pháp tánh. Tất cả đều đồng với Trung Đạo. Vì thế, phải biết rằng niệm niệm đồng với Không, đồng với Giả, và đồng với Trung Đạo (271). Thêm nữa, đó là chân không, đó là Như Lai tạng, và đó là chân như. Dù rằng [những sự thật này] không phải là ba, nhưng là ba; dù rằng là ba, nhưng không là ba (272). [Ba chân lý] không hội tụ [vào nhất lý] cũng không phân tán [thành ba]. Dù vậy, [cùng lúc] cả hai hội tụ và phân tán, cũng như chẳng không tụ, chẳng không tán (273). Hành giả không thể nói rằng là một và như nhau; cũng chẳng thể nói là khác. Hơn nữa, khi thì đồng, khi thì khác.

{9a2} Tương tự như sự tương quan giữa mặt gương và sự phản chiếu (274). Sự phản chiếu [có từ] trong mặt gương biểu thị {đồng với Không}. Hình ảnh phản chiếu biểu thị {đồng với Giả}, và trên mặt gương [nơi tất cả những tương tác không ngăn ngại] biểu thị {đồng với Trung Đạo}. Ba điều này chẳng kết tụ [vào một và cùng chung thực tại] cũng chẳng phân ly [hoàn toàn tách biệt], và dù rằng như hợp như tan. Chúng không [đi theo thứ tự] một-hai-ba, ngay cả hai và ba [có thể] không ngăn ngại (275). Một niệm này không phải là được hiểu theo đường tung hoặc đường hoành [biểu tượng của tam đế]. [Thực tánh của chúng] bất khả tư nghì.

{9a5} [Sự hòa nhập của tam đế vào trong một niệm] không phải chỉ áp dụng cho một cá nhân mà cho tất cả chúng sinh hữu tình cũng như chư Phật. Kinh Hoa Nghiêm nói: {Tâm hành giả, tâm Phật, và tâm chúng sinh- không hề có sự khác biệt giữa ba tâm này.} (276) Vì thế, phải biết rằng tâm của các ông ở đây và bây giờ chứa đựng đầy đủ bên trong [tâm ấy] toàn thể pháp Phật. Kinh Visacintabrahma-pariprccha nói: {Chỉ khi nào một người bị uẩn, cảnh, và căn

trần [của thân và tâm chính mình] lừa phỉnh thì người ấy tìm kiếm giác ngộ. Vì đây là những cái đồng [với giác ngộ]. Không hề có bất cứ sự giác ngộ nào khác với những điều trên.}(277) Kinh Duy Ma Cật nói: {Sự giải thoát của Như Lai được tìm thấy trong dòng tâm của chính chúng sinh hữu tình.}(278)

{9a10} Nếu chúng sinh đã sẵn đồng với chúng ngộ thì không còn có điều gì khác để phải thủ đắc. Nếu chúng sinh đã sẵn đồng tánh Niết Bàn thì không có điều gì để phải đoạn diệt. Đây là trường hợp của nhất niệm, đây là trường hợp của tất cả niệm, và cũng như đối với tất cả pháp. Kinh {Quán Bồ Tát Phổ Hiền} cũng nói như trên: {Đức Phật Đại Nhật thì cùng khắp}(279). Vì thế, phải biết rằng tất cả pháp là Phật pháp, bởi vì tất cả là cảnh giới của Như Lai.}(280)

{9a13} Vấn: {Nếu như vậy thì tại sao lại nói rằng {Hiện lộ tâm [của các người] trong pháp giới dù đó là hư không}(281), và {tôi tâm và chiếu rạng đều đồng với chân không}? (282).

{9a15} Đáp: {[Cả hai đoạn văn] ông trích dẫn đều dùng chữ ‘Không’ làm điểm bắt đầu cuộc luận thảo. Nhưng Không thì đồng với Bất Không, cũng như chẳng-không-chẳng-bất-không (283). Hơn nữa, [kinh] cũng nói: ‘Mỗi một hạt bụi chứa đựng một tỉ cuộn kinh’(284). Như vậy, toàn thể pháp của chư Phật gồm thu trong nhất niệm (285), như hạt giống [chứa] trong lòng đất (286), hoặc như [mùi thơm khác nhau chứa trong] một thỏi trầm (287). Những điều tương tự như trên mang ý tưởng hiện hữu như điểm khởi đầu. Nhưng hữu thì đồng với bất-hữu, và chẳng-hữu-chẳng-bất-hữu. Cũng nói rằng: {Không một sắc, một hương nào mà không phải là Trung Đạo}(288). Ở đây, lấy hai chữ ‘Trung Đạo’ làm điểm khởi đầu. Nhưng, trung điểm thì đồng với cực biên [của hữu và bất-hữu], và cùng lúc, chẳng đồng mà cũng chẳng không đồng những cực biên này. [Tất cả phối cảnh đều gồm thu trong đó], tràn đầy sống động và không tiêu hoại. Vậy cho nên đừng chuyển đổi từ ngữ một cách chật hẹp mà diễn giải sai lạc thánh nghĩa.

{9a21} Nếu các ông có thể hiểu được điều này, thì [các ông sẽ biết] rằng khi một niệm phát khởi [xuyên qua sự tương tác của] căn và cảnh, chủ thể gồm chứa trong đó tám vạn bốn ngàn (289) pháp bảo (290). Cảnh cũng vậy. Và khi một niệm phát khởi, [tất cả] tám vạn bốn ngàn pháp đều gồm thu trong nhất niệm. [Vào thời điểm rất sơ khởi của tư tưởng trên căn bản của căn và cảnh] thì không gì ngoài cõi chư Phật đi vào trong pháp giới và từ đó phát sinh pháp giới (291). Không có cái gì không phải là pháp Phật.

{9a24} Luân Hồi chính nó tức Niết Bàn. Đây gọi là khổ đế. Trong một căn cảnh có ba căn cảnh (292), và trong một niệm có ba niệm (293). Tám vạn bốn ngàn cánh cửa mở ra phiền não theo với từng căn cảnh, và cũng như thế trong từng niệm. Tham, sân, si tức chúng ngộ, và tất cả phiền não [như toàn khối] tức giải thoát. Đây gọi là tập đế.

{9a27} Quay lại, nơi mỗi cánh cửa phiền não trở thành từng cánh cửa mở ra tám vạn bốn ngàn tam muội. Đó cũng là cánh cửa của tám vạn bốn ngàn đà la ni (294),

đưa đến tám vạn bốn ngàn phương pháp đối trị [phiền não] (295), và đưa về sự chứng đắc tám vạn bốn ngàn ba la mật (paramita) (296). Khi bóng tối vô minh chính nó được hoán chuyển trở nên rạng ngời (297) như đá băng trở thành nước tan chảy. [Giải thoát] không phải là một cái gì đó được mang đi hoặc mang đến từ một nơi nào khác. Nó hoàn toàn có mặt trong mỗi mỗi niệm. Cũng giống như [các món trang sức quý báu] được làm từ ngọc như ý: chẳng dư mà cũng chẳng thiếu. Nếu các ông nói rằng không có ở đó, thì các ông đã làm rồi vậy. Nhưng nếu các ông nói rằng ở đó thì các ông đã đưa ra một cái thấy sai lầm. [Thực tại] không thể được nhận thức với tâm, cũng chẳng diễn tả được đầy đủ bằng văn từ.

{9b5} Chúng sinh hữu tình trụ trong pháp vô ngại bất khả tư nghị nhưng đã tự làm ngăn ngại chính họ vì chấp vào sự tướng (298). Trong pháp trói buộc, họ tìm kiếm giải thoát. [Quán chiếu những việc này] Bồ Tát phát tâm đại từ, đại bi, và từ đó phát bốn lời thệ nguyện- đó là đoạn hai thứ khổ, ban hai thứ an lạc. Đây được gọi là chân phát tâm Bồ Đề [trong trạng thái] chẳng trói buộc, chẳng giải thoát. Qua ba đề mục trên [liên quan đến cái nhìn về sinh, vô sinh, và vô lượng], đặt trọng tâm vào tứ đế. Ở đây [với vô tác tứ đế] quy về tám vạn bốn ngàn tạng pháp, mở cánh cổng phiền não, tam muội, và ba la mật. Tuy vậy, ý tưởng căn bản thì không khác (299).

{9b10} Vấn: {Trong phần trước đã loại bỏ [hình thức phát tâm] sai lạc, [giáo lý Nhị Thừa] (300) đều bị nhìn là ‘sai lệch’. Bây giờ, trong phần này, khi hiển lộ chân [phát tâm Bồ Đề], tại sao họ lại được kể vào như là ‘đúng’??}

{9b11} Đáp: {Những lý do khiến họ được xem là ‘đúng’ như sau: Cả hai được xem là đúng nếu [Bồ Tát, ngay cả trong giáo lý Nhị Thừa] chẳng bị trói buộc, chẳng [chìm đắm] trong sự mong cầu giải thoát cho riêng mình. Điều này bởi vì [Bồ Tát] một cách tổng quát hướng về thượng cầu. Cũng vậy, họ được nhìn là đúng vì [Bồ Tát Nhị Thừa] tiến dần về chân lý qua từng giai đoạn nối tiếp nhau. Hơn nữa, họ được nhìn là đúng bởi vì dù rằng chân lý đối với họ thực khó mà lãnh hội, họ [có thể rốt ráo] hiển lộ được chân lý theo [những giáo pháp là] phương tiện giả lập. Ba sự giải thích này cho thấy rằng [Bồ Tát Nhị Thừa] nhận rằng họ ở trong ‘chân thực’ trên căn bản Thế Tục Tất Đàn.}

{9b14} Lại nữa, khi những phương tiện giả lập không gồm thu chân lý, chân lý vẫn bao quanh những phương tiện giả lập. [Bồ Tát Nhị Thừa] được xem là ‘đúng’ với mục đích khiến cho [nguyên lý] gồm thu này được hiểu dễ dàng và sáng tỏ. [Điều] đặc biệt này gồm có [Nhị Thừa] ‘đúng’ trên căn bản Vị Nhân Tất Đàn. Lại nữa, một tâm Bồ Đề là tất cả tâm Bồ Đề. Nếu chúng ta không giải thích [trên một], thì chúng ta không thể biết được tất cả. Vì vậy, họ được xem là ‘đúng’. [Chỗ này] nói về cái ‘đúng’ của họ trên căn bản Đối Trị Tất Đàn. Sau cùng, nếu nói đến chỗ rốt ráo, thì ba cái đầu tiên [giải thích về Tất Đàn] thuộc về [giáo pháp] phương tiện giả lập, và cái thứ tư và sau cuối là thắng nghĩa (301). Ví như một vị lương y có một phương thuốc bí mật chứa tất cả những phương thuốc khác. Hoặc như phương

thuốc phổ khứ (agada), là vị thuốc phối hợp phần tinh túy của tất cả những vị thuốc (302). Hoặc như ăn được chất sữa dê thì không cần phải thêm gì nữa. Hoặc như ngọc như ý đã chứa đựng tất cả [sắc ngọc] bên trong (303). [Khi nghe được những lời giải này] thì [ý nghĩa] chân phát tâm đã lộ bày trên căn bản phương tiện giả và chân, ý tưởng đã minh bạch (304).

{9b22} Lại nữa, chúng ta có thể nói đến một [hình tướng phát tâm Bồ Đề] là chân chính bởi vì sự phát tâm chính nó là một đại sự nhân và duyên [khiến Phật xuất hiện trên cõi thế gian này](305). Tại sao lại là {một}? Vì là một chân lý độc nhất không sai lầm; vì là một con đường [tuyệt đối] thanh tịnh; vì là một con đường mà bằng con đường đó chúng sinh vượt thoát vòng ràng buộc của luân hồi.(306) Tại sao là {đại}? [Là đại] bởi vì vốn bản tánh thâm sâu nên bao gồm nhiều thứ: là đại trí tuệ, là đại hoại diệt [phiền não], là đại thừa, là tiếng rống của đại sư tử, và là đại lợi ích cho cả phàm lẫn thánh (307). Lý do chữ {sự} được dùng là vì đây là cách thức mà ba đời chư Phật khắp mười phương đều theo như vậy (308). Với [đạo hạnh] này, hành giả có thể chứng đắc được Phật tuệ cho riêng mình, và với [đạo hạnh] này, hành giả có thể thành tựu giải thoát chúng sinh. Đây gọi là {nhân và duyên}[giác ngộ], vì qua nhân này chúng sinh cảm (kan) được sự hiển lộ của chư Phật, và qua duyên này chư Phật đáp ứng (ying) được chúng sinh.

{9b29} Lại nữa, chân [phát tâm] không thể được nói là ba thứ lớp [theo tam đế], cũng chẳng thể được nói là một [theo nhất chân]. Chẳng là ba và một cũng chẳng là không ba không một. Đó là lý do tại sao được gọi là chân [phát tâm] bất tư nghi (309).

{9c2} Lại nữa, chân [phát tâm] không phải là một cái gì đó được tạo tác (310), không phải từ chư Phật, thánh thần, loài người, hoặc A tu la mà có. Cảnh giới bất tử của chân lý thì không có những dáng vóc phân biệt. Trí tuệ bất tử [chứng ngộ] thì không nắm giữ một điều gì sở đắc. Với trí tuệ vô sở đắc này, hành giả nhìn cảnh giới vô hình tướng [của chân lý] như cảnh. Cảnh giới vô hình tướng hoạt dụng đối ngược lại như hình tướng mà trí tuệ vô sở đắc [tiếp nhận] (311). Trí và cảnh là một sự tụ hội huyền bí, và chúng ta giả nói rằng [chúng ta phân biệt giữa] {cảnh giới} và {trí tuệ}. Đây là lý do tại sao gọi là {vô tác}.

{9c5} Lại nữa, nói về chân [phát tâm Bồ Đề], kinh Văn Thù Ván Bồ Đề nói: {Xóa tan tất cả những ý niệm về ‘phát’ thì được gọi là ‘phát Bồ Đề tâm’. [Hơn nữa] Bồ Đề tâm phải được phát khởi bởi sự hòa hợp luôn luôn với tánh giác (312).} Lại nữa, mặc dù [tâm Bồ Đề] không [ở chỗ] phát khởi, nó vẫn phát khởi, và dù rằng thiếu vắng tất cả những phối hợp [thuộc hình thể], mà vẫn hòa hợp với [tướng giải thoát](313). Xa hơn, nó siêu việt tất cả những hoại diệt [thuộc hình tướng], và siêu việt tất cả những tương hợp [thuộc hình tướng]; thêm vào đó, nó cùng lúc chiếu rọi cả hai [đối cực] của [tướng] phé và hợp. Đây là cái chúng ta gọi là {phát tâm Bồ Đề}. Ba cách [diễn tả Bồ Đề tâm] này chẳng là một và đồng như nhau, cũng chẳng khác. Chúng tương đương với [phối cảnh của] Lý (li) và Sự (shih), và cũng

chẳng là Lý, cũng chẳng là Sự. Đó là [lý do] tại sao gọi là chân [phát tâm Bồ Đề]. Trên căn bản của ý tưởng này, những phạm trù như {vô tác}, {bất tư nghị}, {đại sự nhân duyên} v.v... đều nói với sự phê bỏ [của hình tướng], đều nói với sự hòa hợp [của hình tướng], đều nói với sự chẳng phé chẳng hợp [của hình tướng], và đều đồng thời đưa ra tánh chiếu soi của cả hai phé và hợp.

{9c12} Lại nữa, ba sự giải thích đầu tiên [về phát tâm Bồ Đề] là cái mà bậc hạ, trung, và thượng trí tin hiểu, vì giáo pháp tối hậu là cái mà bậc thượng thượng trí tin hiểu (314). Ba bậc đầu tiên thì chung, bậc sau cùng thì riêng biệt (315). Ba bậc đầu tiên thì nông cạn, gần kề, và vòng quanh, trong khi bậc sau cùng thì thâm viễn, trực tiếp (316). Ba bậc đầu tiên mô tả {đại}[thừa] trong {tiểu}[thừa], trong khi bậc sau cùng là cái cực đại trong đại, cực cao trong cao, cực diệu trong diệu, đầy đủ nhất trong những cái đầy đủ, thực nhất trong những cái thực, chân nhất trong những cái chân, phơi bày trọn vẹn nhất trong những cái được phơi bày, huyền diệu nhất trong những cái huyền diệu, tuyệt vời nhất trong những cái tuyệt vời, và bất khả tư nghị nhất trong những điều bất khả tư nghị. Những hành giả nào có thể loại bỏ những sai lầm và hiển lộ được sự chân thực khi phát tâm Bồ Đề, [người ấy có thể] nắm được yếu tính của phương tiện giả lập, và biết được cái chân thực (317), những chúng sinh như vậy là những hạt giống Phật (318).

{9c18} [Phát tâm Bồ Đề chân chính] thì như kim cương (vajra). [Nhu kim cương] có nguồn gốc yếu tính của khoáng chất, niêm [chứng đắc] giải thoát của Phật khởi nguồn từ đại bi, vượt trên tất cả các thiện hạnh khác (319). [Phát tâm Bồ Đề giống như nuốt lấy cỏ thuốc Asaru (320), hành giả trước hết nuốt tịnh thủy đại bi, [là hạnh] chính trong tất cả những thiện hạnh. Ví như thọ mạng (321) là cái quan trọng nhất trong tất cả năng lực, tâm Bồ Đề là tâm quan trọng nhất trong chánh pháp và chánh hạnh của Phật. Ví như một vị thái tử, là người mà từ khi sinh ra đã mang những phong cách của một vị vua, cho nên các đại thần kính nể, và sẽ thừa kế ngai vàng (322). Ví như loài chim Ca lăng tần già có tiếng hót êm dịu hơn tất cả các giống chim khác ngay khi còn nằm trong vỏ trứng (323). Vì vậy, Bồ Đề tâm có được sức mạnh phi thường. Cũng như dây đàn làm ra từ gân sư tử (324), ví như sữa sư tử (325), ví như chiếc búa sắt (326), ví như mũi tên của Narayana (vị Trời Na La Diên) (327), và như ngọc Như Ý chứa đựng bên trong [lời hứa hẹn] của muôn châu báu, và có thể xóa sạch các nỗi khốn cùng. Cho dù hành giả thường giải đãi hoặc không tinh tấn [hành trì], [chỉ với tâm Bồ Đề], hành giả vẫn có thể vượt trên [quả vị] của Nhị Thừa. Nói tóm lại, tâm Bồ Đề chính nơi đó đã gồm thu tánh đức của tất cả các Bồ Tát, và có thể đắc giải thoát tối thắng trong ba đời.

{9c28} Nếu tâm Bồ Đề này được hiểu [thấu đáo] thì hành giả không cần dụng công [khi tu tập] Chỉ và Quán. Quán là [cái thấy tâm giác ngộ] vô sinh và vô ngại này. Chỉ là bản tính tịch diệt. Chỉ và Quán chính nó đồng với Bồ Đề, và Bồ Đề đồng với Chỉ và Quán. Kinh Ratna-rasi nói: {Nếu một vị tỳ khiêu không tu tập pháp của một tỳ khiêu, thì trong đại địa (328) sẽ không có chỗ cho người ấy, dù chỉ

để nhỏ nước bọt, càng không nên nhận lãnh sự cúng dường của người. (329) Sáu mươi vị tỳ khiêu khóc bi thiết và bạch cùng Phật rằng: ‘Chúng con chẳng bao lâu nữa sẽ phải chết (330) và không thể nhận [vật thực] cúng dường của người.’ Đức Phật dạy rằng: ‘Các ông đã biết xấu hổ, thật đáng khen.’ Một vị tỳ khiêu bạch Phật: ‘Một tỳ khiêu như thế nào thì có thể nhận cúng dường?’. Đức Phật trả lời: ‘Là người giữ gìn giới hạnh của một tỳ khiêu trong tăng đoàn, và vì vậy nên có được sự lợi ích của một vị tỳ khiêu thì có thể nhận cúng dường.’ } Bốn hướng và bốn quả hoàn toàn chứng đắc là tăng đoàn (331). Ba mươi bảy phẩm trợ đạo là giới hạnh của bậc tỳ khiêu, và tứ quả tượng trưng cho lợi ích khi được là một tỳ khiêu. {Vị tỳ khiêu lại bạch cùng Phật: ‘Với những tỳ khiêu phát tâm Đại Thừa thì thế nào?’ Đức Phật trả lời: ‘Nếu như vị ấy phát tâm Đại Thừa và mong cầu trí tối thượng, thì mặc dù vị ấy không theo đúng (332) quy tắc của tăng đoàn, thực hành giới luật của tăng đoàn, hoặc là đã có được lợi ích sống đời sống của một tỳ khiêu, vị ấy vẫn có thể nhận cúng dường (333). Vị tăng này rất ngạc nhiên, lại bạch rằng: ‘Làm thế nào những người như thế lại có thể thọ lãnh sự cúng dường?’. Đức Phật trả lời: ‘Vị như những người như thế nhận được quần áo đủ để che kín cả trái đất này, và nhận số lượng thực phẩm lớn bằng núi Diệu Cao, họ vẫn có thể trả lại đầy đủ ân phước của thí chủ’ (334). Vì vậy, phải biết rằng ngay cả một quả vị cao nhất của Tiểu Thừa thì vẫn còn là thô thiên đối với [thứ bậc] sơ phát tâm của Đại Thừa.

{10a13} Hơn nữa, như được nói trong ‘Nhu Lai mật tạng kinh’ (Tathagata-guhya-Sutra): {Nếu có một người hại cha, đắc quả Bích Chi Phật; hoặc trộm đồ vật tam bảo; hoặc xúc phạm mẹ, đắc quả A la hán; hoặc vô cớ nhục mạ Phật; hoặc nói lời gian dối với các thánh hiền [để mưu lợi cho chính mình]; hoặc dùng lời độc dữ phỉ báng thánh nhân; hoặc phá hoại và mê hoặc những người tu hành bằng lời lẽ dâm ô; hoặc sân hận đến đời phạm vào một trong năm trọng tội (335); hoặc tham lam đến độ có thể chiếm những đồ vật thuộc đạo tràng; hoặc si mê đến có thể dính mắc vào lỗi nhìn cục đơan [của thường và đoạn]- thì hồi Ca Diếp! [Dù] người ác tâm như vậy ngay cả trong mười ác nghiệp (336). Nhưng nếu kẻ này hiểu được giáo lý của Như Lai rằng trong pháp sinh khởi không có ta, người, chúng sinh, hoặc thọ mạng, không sinh diệt, không ô nhiễm, chẳng trói buộc, và bản tánh vốn thanh tịnh- và nếu người ấy hiểu, tin nhận, và hội nhập [sự kiện rằng] bản tánh vạn pháp là thanh tịnh- thì hồi Ca Diếp! Ta không dạy rằng người như vậy có định phận phải chịu quả báo trong các địa ngục hoặc trong các cõi dữ xấu khác. Tại sao vậy? Bởi vì, này Ca Diếp, trong các pháp, không có thành, không [khô] sinh chẳng [tiếp theo] phiền não. Tất cả các pháp chẳng sinh chẳng diệt; sự phát sinh vì sự hội tụ của nhân và duyên, và hoại diệt ngay khi vừa phát khởi. Này Ca Diếp! Nếu tâm niệm diệt ngay khi vừa phát khởi, thì tất cả những vòng dây xích trói buộc cũng tan hoại ngay khi vừa phát khởi. Hiểu được như vậy thì không hề có sự phạm tội [lỗi]. Vì tội lỗi có mặt hoặc mãi mãi [có mặt] là điều không thể có. Chúng ta có thể so sánh điều này với một căn phòng tối suốt trăm năm, nơi đó một ngọn đuốc vừa được

thấp sáng. Bóng tối không thể nói rằng: ‘Vì tôi đã ở đây rất lâu, nên tôi là chủ căn phòng này, tôi không bằng lòng đi nơi khác.’ Bởi vì, thực sự, một khi ngọn đuốc thấp sáng thì bóng tối tức khắc biến mất.}(337)

{10a26} Ý nghĩa của những điều tôi nói thì cũng không khác [như được thuyết trong kinh này.] Quyển kinh này vừa mới chỉ rõ bản tánh của bốn loại tâm giác ngộ [đã] được thảo luận (338). [Câu] {Nếu như hành giả hiểu được pháp duyên khởi của Như Lai nói} hợp với tâm giác ngộ thứ nhất. {Nếu hành giả hiểu rằng chẳng sinh cũng chẳng diệt} diễn đạt tâm giác ngộ thứ hai. {Nếu hành giả hiểu rằng tự tánh [của chúng] vốn tịnh} là tâm giác ngộ thứ ba. {Nếu hành giả thấy được tự tánh vạn pháp vốn tịnh.} là tâm giác ngộ thứ tư. Dù chỉ với sơ tâm cũng đã có đủ khả năng diệt được nghiệp chướng chứa từ những tội lớn nhất trong mười tội ác, thì biết là bao những tâm giác ngộ thứ hai, thứ ba, thứ tư có thể bôi xóa!. Hành giả khi nghe được lợi ích tuyệt vời của tâm giác ngộ thì nên đồng thời sinh lòng hoan lạc vì gia nghiệp của mình, bởi vì [phát tâm] không khác với bóng tối trở thành ánh sáng, hoặc như hạt giống cây thầu dầu hôi hám kia đã trở thành cây trầm hương thơm ngát. (339)

{10b4} Vấn: {Từ ngữ ‘nhân duyên’ đã được dùng như một sự diễn đạt phổ quát áp dụng cho tất cả các giải thích [về tứ hoằng thệ nguyện và tứ Bồ Đề tâm]. Tại sao bây giờ chỉ dùng riêng cho sơ tâm?}.

{10b5} Đáp: {Từ ngữ này được dùng [để chỉ sơ tâm Bồ Đề] bởi vì tương ứng đầu tiên [với câu kệ thứ nhất trong Trung Luận]. Hơn nữa, những hình thái rõ rệt thuộc hiện tượng nhân duyên đặc biệt thích hợp đối với sự quán chiếu ở thứ bậc sơ khởi. Tuy nhiên, nếu nói đến [nhân duyên trong tương quan] sinh diệt, thì lại mang một ý nghĩa đặc thù. Ba biểu trưng theo sau [vô sinh, vô lượng, và vô tác] có cả hai cái dụng phổ và hiệp [của từ ngữ nhân duyên], nhưng đó là từ đề mục mà có tên.

Lục Túc (340)

{10b7} Vấn: {Khi hiển lộ chân phát tâm qua lục tức, cái ‘chân’ này có khi hành giả vừa phát tâm [Bồ Đề], hay là cái ‘chân’ này chỉ đến vào giai đoạn [tu tập] sau?}(341)

{10b8} Đáp: {Cũng tương tự như dụ về tìm đèn trong Đại Tập: ‘Đó chẳng là khởi đầu, chẳng lia [chỗ] khởi đầu, cũng chẳng là sau cuối mà cũng chẳng lia [chỗ] sau cuối.’ (342) Nếu cả hai trí tuệ và tín tâm cùng có mặt, thì khi hành giả nghe được rằng bất cứ một niệm [nơi đó] là chân [tâm giác ngộ], do tín tâm, hành giả sẽ tránh được sự phi báng [giáo lý này], trong khi đó trí tuệ sẽ khiến hành giả không sinh tâm kinh sợ. Trong trường hợp này thì cả hai điểm thủy và chung đều là ‘chân’. Nhưng nếu hành giả thiếu tín tâm, người ấy sẽ nghĩ đến các cõi thánh thiện cao xa và khó dời đổi đến độ không có chỗ y cứ trong tâm trí, trong khi đó nếu hành giả thiếu trí tuệ, người ấy sẽ trở nên kiêu mạn, tự cho rằng mình đã thành Phật. Dưới

những cảnh tượng như vậy thì cả hai chỗ đầu và cuối đều sai lạc. Bởi vì có những [loại] vấn đề như trên cho nên hành giả cần am hiểu [khái niệm] về lục tức (343). Đó là: Lý tức, danh tự tức, quán hành tức, tương tự tức, phân chứng (chân) tức (344), và cứu cánh tức. Lục tức gồm cả phàm phu cho đến thánh nhân. Vì bắt đầu với phàm [trí] nên diệt được nghi ngờ và sợ hãi; và vì kết thúc với thánh [trí] nên diệt được vô minh (345).

{10b15} Lý tức: Lý tức có nghĩa rằng nơi niệm niệm đều đồng với [chân] lý của Như Lai tạng, đồng với Không vì [đã sẵn] là như (tatha), đồng với Giả vì là nơi chứa đựng hoặc tạng (garbha) (346), và đồng với Trung Đạo vì là [chân] lý (li). Ba loại trí tuệ này luôn có mặt trong bất cứ niệm nào, bất tư nghị. Như chúng ta đã giải thích ở phần trên, [chúng là một và đồng thời] là ba chân lý và một chân lý nhưng cũng chẳng ba, cũng chẳng một. Mỗi sắc mỗi hương đều gồm thu vạn pháp, và mỗi mỗi niệm đều như vậy (347). Đây là chỗ gọi là [chân] tâm Bồ Đề [ở thứ bậc] lý tức. Đó cũng là Chỉ và Quán [ở thứ bậc] lý tức. [Mỗi một niệm] đã có sẵn tịch tịnh là Chỉ. [Mỗi một niệm] đã có sẵn chiếu soi là Quán.

{10b20} Danh tự tức: Dù rằng với lý [niệm] tuyệt đối chân, như nó là, hành giả có thể không nhận ra được điều này trong sinh hoạt hàng ngày (348). [Nếu] không nghe giáo lý tam đế, hành giả hoàn toàn không biết gì về pháp Phật (349). Cũng giống như cái thấy của loài hươu hoặc dê, không nhận biết được [bốn] phương chính hoặc [bốn] hướng phụ (350). Nhưng nếu hành giả có thể nghe- hoặc tự nhận biết, hoặc qua những cuộn kinh- về đạo lý giác ngộ nhất chân đã được diễn tả ở trên, hành giả sẽ đạt được sự thông suốt của danh tự rằng vạn pháp đều là pháp Phật (351). Chỗ này trình bày [chân] tâm Bồ Đề (352) [ở thứ bậc] danh tự tức. Đó cũng là Chỉ và Quán [ở mức độ] danh tự tức. Để cái tâm mãi mê tìm kiếm kia được an nghỉ, khi nghe được điều hằng mong mỏi tìm cầu khắp nơi khắp chốn- đó gọi là Chỉ. Đặt tín tâm của hành giả một cách vững vàng vào pháp tánh, và không [đặt] vào sự đa dạng [của những hình tướng biểu lộ]- đây gọi là Quán.

{10b26} Quán hành tức: Ai là người chỉ nghe những danh tự và luôn miệng hí luận cùng người khác thì chẳng khác chi loài sâu bọ kia tình cờ làm thành những dấu hiệu có ý nghĩa bằng cách đục vào mặt gỗ, không hề biết đó là thành chữ hoặc không thành chữ (353). Trừ khi hành giả thực sự hội nhập được [ý nghĩa của văn từ], làm cách nào mà gọi là giác ngộ được?. Điều thiết yếu là [phương pháp] quán tâm của hành giả cần rõ ràng và thâm sâu, lý và tuệ cần hoàn toàn tương ứng (hsiang-ying) (354). Hạnh của hành giả cần phù hợp với ngôn, và ngôn phù hợp với hạnh. Kinh Kusala-mula-sampari-graha nói: {Hầu hết, con người không làm được cái họ thuyết. Không phải với chữ nghĩa, nhưng với tâm là cái hướng đến giác ngộ} (355)}. Khi tâm và khẩu tương hợp với nhau, thì đó là tâm giác ngộ [ở thứ bậc] quán hành tức.

{10c2} Bốn dòng kệ trong Đại Tập [có thể được dùng] để ước lượng văn huệ (wen hui) của hành giả đã đến được chỗ khả dĩ [hoặc chưa] (356). Khi mắt đủ ánh sáng,

mắt có thể nhìn thấy mọi vật rõ ràng không ngăn ngại. Quán hành cũng như vậy (357). Dù rằng hành giả chưa hoàn toàn đạt đến chỗ tương hợp với lý, [phép] quán tâm của hành giả không mờ nhạt. Chỗ này cũng giống như Thủ Lăng Nghiêm tam muội (Suram-gama-samadhi) nói về việc bắn những mũi tên trúng đích (358). Đây gọi là tâm giác ngộ [ở thứ bậc] quán hành tức. Đó cũng được gọi là Chỉ và Quán [ở thứ bậc] quán hành tức. Luôn mang ý tưởng này trong tâm là Quán, và dừng lại những ý tưởng khác là Chỉ.

{10c6} Tương tự tức: Khi Quán càng lúc càng trở nên minh bạch, và Chỉ càng lúc càng trở nên dễ dàng, [hành giả gần mục tiêu của mình] như người bắn cung tinh nhuệ đã tiến gần đến đích. Đây gọi là quán huệ (kuan hui) mang sự tương tự [với chân tuệ giác ngộ]. [Ở thứ bậc này], hành giả không còn gặp phải chướng ngại với bất cứ hiện hữu u li nào của những bận rộn thuộc thế gian, và tất cả những suy luận và phỏng đoán của hành giả [về pháp Phật] trở nên [hoàn toàn phù hợp với] những điều đã được dạy trong các bản kinh Phật (359). Đó là như đã giải thích [trong phần nói về] lục căn thanh tịnh (360). Đến thứ bậc này, sự phá vỡ vô minh vi diệu gọi là Chỉ, và trí tuệ tương tự Trung Đạo là Quán (361).

{10c11} Phần chứng tức: (362) Qua năng lực quán chiếu [đạt đến thứ bậc] tương tự, đây là lúc hành giả bước lên cỗ xe đồng (363). Vì là lần đầu tiên hành giả khởi sự xóa vô minh và nhận ra Phật tánh, khai mở kho tàng [chân pháp], và hiển lộ như thực. {Theo tiến trình 52 quả vị}, chỗ này phù hợp [với vị 41] sơ địa (364) cho đến Đẳng giác (365). Vô minh phát sinh rất chậm, và trí tuệ gia tăng rõ rệt, ví như ngày thứ nhất cho đến ngày thứ mười bốn của tháng trăng, vòng ánh sáng càng ngày càng tròn trĩnh, và bóng tối dần dần tan biến (366). Nếu một người giác ngộ qua [sự thâm hội] sắc tướng của một vị Phật, thì [vị Bồ Tát này] sẽ hiển lộ tám vị thế [thọ mạng của một vị Phật], và chứng đắc Bồ Đề (367). Nếu một người giác ngộ qua [sự thâm hội] hình tướng từ một trong chín cõi khác [trong pháp giới], thì [vị Bồ Tát này] sẽ hiển lộ ‘thân cùng khắp’ như đã nói rõ ràng trong kinh Pháp Hoa (368). Đây là tâm giác ngộ [ở thứ bậc] phần chứng tức. Đây cũng gọi là Chỉ và Quán [ở thứ bậc] phần chứng tức, cũng như tuệ và diệt ở mức độ phần chứng tức.

{10c17} Cứu cánh tức: Một bước vượt trên Đẳng giác, và [hành giả] vào sự giác ngộ vi diệu [thuộc Phật giới]. Khi ánh sáng trí tuệ đã tròn đầy đến chỗ không còn gì hơn nữa, đây gọi là quả vị [Bồ Đề] tối thượng. Khi mà trong đại Niết Bàn, [phiền não] đã bị bôi xóa đến chỗ không còn gì để bôi xóa nữa, đây gọi là Quả Quả (quả của quả vị). [Những vị ở bậc] Đẳng giác không thể thấu suốt được [sự chứng đắc này], đây là chỉ riêng Phật. Bên trên [vân] dha (369) thì không còn có đạo (370) để thuyết nữa. Vì vậy nên gọi là tâm giác ngộ [ở thứ bậc] cứu cánh tức, cũng như Chỉ và Quán [ở thứ bậc] cứu cánh (371).

{10c21} Đến đây, chúng ta sẽ tổng kết bằng cách trình bày [lục tức] với một tỷ dụ. Giả định rằng có một người bần cùng với một kho tàng chôn giấu quanh ngôi nhà mà người ấy không hề hay biết. Một người bạn chỉ nơi chôn giấu kho tàng, do đó

người ấy biết là có kho báu. Người ấy khởi công nhổ dọn cỏ rác và đào xới đất. Càng lúc người ấy càng đào đến gần, đến khi thấy được kho tàng, người ấy mở lấy, mang tất cả ra ngoài, và sử dụng. Bằng cách áp dụng sáu lớp ẩn dụ này, [lục tức] có thể được hiểu (372).

{10c25} VẤN: {Ý nghĩa của năm loại Bồ Đề hoặc ‘giác ngộ’ [được thuyết] trong Đại Tập là gì?} (373).

{10c25} ĐÁP: {Kinh Đại Tập phân chia theo chiều hướng thượng các địa thuộc Biệt giáo (374) trong khi ở đây các địa thuộc Viên giáo được phân chia theo chiều hướng thượng (375). Chúng ta có thể phối hợp hai phương cách (376), ‘sơ phát tâm [Bồ Đề]’ hợp với ‘[thứ bậc] danh tự tức’ (377); ‘diệt tâm [phiền não]’ (378) hợp với ‘quán hành tức’; ‘chiếu soi hoặc minh tâm [Bồ Đề]’ (379) hợp với ‘tương tự tức’; ‘xuất đạo [Bồ Đề]’ (380) hợp với ‘phản chứng tức’, và ‘vô thượng [trí]’ (381) hợp với ‘cứu cánh tức’. Hơn nữa, [năm] danh tự này [từ kinh Đại Tập] cũng có thể được dùng để diễn tả [52] quả vị Viên [Giáo]. ‘Sơ phát tâm [Bồ Đề]’ chỉ cho thập trụ; ‘diệt tâm [phiền não]’ chỉ cho thập hạnh} (382).

{10c28} VẤN: {[Theo Viên Giáo], phiền não đã diệt tại thập trụ. Tại sao lại phải ‘đoạn’ thêm nữa ở thập hạnh?} (383).

{10c29} ĐÁP: {Đây là từ những phương tiện của chánh đạo (384) mà [thành tựu] đoạn. Hành giả có thể lấy một thí dụ đối chiếu với Tiểu Thừa, khi phá được kiến, tư hoặc thì [lúc đó] gọi là ‘đoạn’ (385). [Tiếp tục kết đôi năm danh từ được dùng trong Đại Tập với 52 quả vị], ‘chiếu minh tâm’ (386) chỉ cho thập hồi hướng; ‘xuất đạo [Bồ Đề]’ chỉ cho thập địa (bhumi); và ‘vô thượng trí’ là Diệu giác [Bồ Đề]. Lại nữa, bắt đầu với thập trụ, năm trí giác ngộ hoặc Bồ Đề [từ Đại Tập] đã tự có đầy đủ, nhưng năm trí giác ngộ đạt đến chỗ viên mãn với Diệu Giác [Bồ Đề]. Vì vậy, kinh Dasabhumika-vyakhyana (387) (Thập Địa kinh luận) nói rằng mỗi thứ bậc từ sơ địa đã gồm đủ trong đó tánh đức của tất cả mười địa (388). Đó là nghĩa của điều [chúng ta] đang nói}.

{11a4} VẤN: {Tại sao [giáo lý] về lục tức được thuyết [bên ngoài] sự tương quan với Viên Giáo?}.

{11a5} ĐÁP: {Khi hành giả quán pháp trên nền tảng Viên [Giáo], hành giả luôn nói đến [pháp] qua lục tức. Vì vậy, hành giả dùng khái niệm của Viên [Giáo để phân biệt] tất cả các pháp, và luôn luôn dùng lục tức để tiến dần lên. Các [giáo pháp] khác thì không ở trong trường hợp này, đó là lý do tại sao chúng ta không áp dụng [lục tức với những giáo lý khác]. Tại sao lại là không thích nghi nếu áp dụng [lục tức] với những giáo pháp kia? Bởi vì sự ‘nông cạn’ (389), và vì không thuyết ra chân nghĩa [của Viên Giáo].

{11a8} Như vậy, trong phần trên chúng ta đã loại bỏ các hình tướng [phát tâm Bồ Đề] sai lệch, đầu tiên chúng ta làm với khổ đế và [khái niệm] lên hoặc xuống trong cõi người (390). Trong phần kế tiếp, chúng ta sẽ bỏ ra các loại trí tuệ nhìn tứ đế [một cách] loanh quanh, luộm thuộm, và nông cạn. Sau đó, chúng ta sẽ nói về tứ

hoàng thế nguyện (391), và cuối cùng là lục tức. Vì vậy phát huy đến chỗ sâu xa và vi diệu, cho đến khi {chân} [tâm giác ngộ] được hiển lộ [một cách tròn đầy] (392). Vì thế phải biết rằng ‘hạt châu quý giá, trong sáng như ánh trăng kia đang nằm ở đáy vực sâu chín lớp, bên dưới miệng của giếng rồng đen (393), nhưng với tâm kiên cố thì sẽ lấy được. Nếu không như vậy thì hành giả cũng không khác người thế gian, thô cạn, trôi dạt bèo bọt, là những kẻ tranh giành những gạch ngói, cỏ cây, là những vật do ngẫu ngộ mà tưởng lầm là của báu (394). Những người tu học đòi sau nhận lấy bảo [pháp] này mà rồi cũng không lãnh hội được (395).

Tham khảo

1 P'u-t'i được dịch từ chữ Bodhi (Bồ Đề) của người Ấn, trong khi người Trung Hoa dịch là Tao (Đạo). Chữ Đạo là lối dịch chữ Bồ Đề của Phật-Lão giáo, vào thời Trí Khải dần dần được phiên dịch mới mẻ và chính xác chữ Giác (chueh).

2 Dù rằng ý nghĩa trong Phạn văn và Anh văn hoàn toàn khác nhau, chữ citta (trí) và hridaya (tâm) đều được dịch là hsin (tâm) trong Hoa văn.

3 Trí Khải cho chúng ta hai lối viết chữ hridaya, chỉ khác trong ba mẫu tự đầu câu kết thành chữ.

4 Vốn cẩn thận khi chuyên chú về ý nghĩa chân chính của chữ citta, trong các lần nói đến phát tâm Bồ Đề hoặc tao hsin (đạo tâm), Trí Khải chọn từ chữ Tao của Hoa văn. Mười {con đường} hoặc {đạo} mà Trí Khải nói đến qua các đoạn văn theo sau thì không chỉ cho Đạo như một {thánh phẩm hoặc thực tại tối thượng} (như Bồ Đề), nhưng là những đoạn đường chông gai hoặc cõi tái sinh, từ chữ gati (luân hồi) hơn là chữ bodhi (Bồ đề) trong Phạn văn. Như vậy, Trí Khải đã loại bỏ những lối đi (đạo) sai lạc, thiếu [trí], và những tìm cầu trái nghịch, với mục đích làm sáng tỏ chân {đạo} khi con người tìm đạo Bồ Đề, tức giác ngộ của một vị Phật. Sáu lối đầu tiên trong số mười con đường sai lạc thì cũng không khác với sáu cõi luân hồi từ địa ngục cho đến ngạ quỷ.

5 Tam độc-tham, sân, và si trong Phạn văn- ngoại trừ qua lối chuyển ngữ của Trung Hoa, chữ dvesa (thù ghét) trở thành {sân hận}.

6 Chan-jan (Trạm Nhiên) (T46.160c25-26) ghi chú: [Câu] {Cố gắng làm chủ được chúng nhưng chúng không chịu đứng yên} có nghĩa rằng hành giả áp dụng Chỉ nhưng không thể an định hoặc khiến chúng dừng lại. {Cố gắng bứng tận gốc chúng, nhưng chúng không bật rễ} có nghĩa rằng hành giả dùng Quán nhưng không thể phá vỡ hoặc bôi xóa được chúng.

7 Mười hành vi ác là: sát sinh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ, lưỡng thiệt, ác khẩu, ỷ ngữ (nói lời bần thiểu), tham dục, sân khuể (nóng giận, theo Phạn văn), và tà kiến. Theo Đại Trí Độ Luận (T25.663a), [mười hành vi này] có thể tác dụng ở ba mức độ: nặng nề thì [quả báo] tương ứng cõi địa ngục; không nặng không nhẹ thì tương ứng cõi súc sanh; và nhẹ thì tương ứng cõi ngạ quỷ.

8 Câu chuyện của năm hoạn quan được ghi lại trong kinh Maha-maya (T17.583c). Những người này trước kia là năm vị tỳ khiêu, trong một nạn đói làm ra vẻ người hiền, giả dạng tọa thiền, nhưng thật sự trong tâm chứa đầy tà ý. Dù rằng họ thành công trong mưu đồ tạo dựng được một lối sống thoải mái [về vật chất] cho chính bản thân họ, nhưng phải chịu quả báo đọa địa ngục trong nhiều kiếp. Sau đó họ lại tái sinh vào những cõi thấp kém, và cuối cùng được thọ sinh làm người- bốn người sinh làm hoạn quan khiêng kiệu trong một vương quốc, một người sinh làm kẻ chùi dọn phòng vệ sinh. Tất cả những người này vẫn giữ lòng chống báng Phật pháp, cho đến khi được Phật khai tâm.

9 Con đường hoặc cõi lửa, lối máu, đường gươm tương ứng với ba nẻo thấp nhất trong sáu cõi luân hồi- tức địa ngục, súc sanh, và ngạ quỷ.

10 Từ kinh Niết Bàn, T12.812a, Đề Bà Đạt Đa đã cố công thuyết phục Phật để ông ấy cai quản tăng đoàn, dù không được như ý muốn, nhưng ông vẫn tự động làm việc ấy mà không xin phép Phật, vì vậy phạm vào tội {phá hoại tăng đoàn} là một trong năm trọng tội mà ông đều đã phạm phải.

11 Theo Chan-jan (Trạm Nhiên) (T46.161c22-26) là tên gọi chung cho các phương xa ở Bắc, Nam, Đông, và Tây.

12 Từ Đại Trí Độ Luận, T25.63c-64a, 82b, Makandika được nhắc đến như một người lập ra một tín điều rằng nếu ai chỉ thấy được thân của vị lãnh tụ giáo phái này thì chắc chắn sẽ chứng đắc tịnh đạo. Đức Phật bác bỏ lối giảng dạy này, và nói rằng đạo không phải là cái có thể chứng ngộ được chỉ bằng vọng kiến, truyền thống, kiến thức, hoặc quy chế luân lý, mà cũng chẳng phải là không cần đến những thứ này, nhưng thực sự từ sự thoát ly những trói buộc. Makandika tranh cãi lại rằng có thể đạt được bằng không lời. Đại Trí Độ Luận dẫn chứng những bài kệ về lối thấy trái đạo của Makandika và sự bài bác của Phật trong Atharvargita (T4.180), phần tiếng Pali có thể tìm đọc trong Magandiyasutta of the Suttanipata.

13 Năm đức hạnh của đạo Khổng, mặc dù Chan-jan (Trạm Nhiên) (T46.162a23) luận về {sự phô trương} với tham cứu đặc biệt chương 38, tập Lão Tử.

14 Trong đó, mười thiện nghiệp được tu tập ở mức độ thấp hơn.

15 Đó là ba cõi địa ngục, súc sanh, và ngạ quỷ.

16 Chan-jan (T46.162b12-13) nói về con đường này: {Hành giả [ít nhất] phải có được tam muội đẳng trì trước khi có thể thọ sinh nơi cảnh giới này.} Điều này để nói rằng dừng lại tâm loạn động là căn bản của thiền định, là điều cần thiết để tái sinh nơi các cõi trời Sắc và Vô Sắc cũng như trong những tầng trời thuộc cõi Dục.

17 Đầu tiên, ý này chỉ cho một trong sáu môn phái phi Phật giáo vào thời Đức Thích Ca Mâu Ni, tên gọi là Jains. Theo Chan-jan (T46.162b14-15), ở đây được dùng trong một nghĩa rộng hơn để chỉ bất cứ môn phái phi Phật giáo nào khác.

18 Phần này trong bản văn có thể bị đứt đoạn. {Lục dục} là bảng liệt kê những tham đắm trói buộc vụn vặt vào tướng của thế gian như màu sắc, tướng trạng, dáng vẻ quyến rũ, giọng nói êm dịu, làn da mịn màng, nét mặt đẹp đẽ của nam nữ. Chín

pháp thiên về tử thi nát rữa sẽ [giúp hành giả] vượt qua những ràng buộc này. Đọc Đại Trí Độ Luận, T25.217a-218c. Đọc tác phẩm ‘Thứ Đệ Thiên Môn’ (Tz’u-ti ch’an-men), T46.535c-537b.

19 Đại Trí Độ Luận (T25.120c) phân biệt những an lạc đến từ bên ngoài và bên trong. [An lạc từ bên trong] được diễn tả bởi Niết Bàn thường lạc, giống như nước không ngừng tuôn chảy từ suối đá khô, không phải từ những vật liệu bên ngoài. Sự tương tự của [an lạc từ bên trong] cũng được nói rộng ra đến thiên lạc. Với tam thiên, yếu tố an lạc có đặc tính của ba lớp đầu trong bốn lớp thiên, nhưng đến lớp thứ tư thì thay vào sự thuần tịnh.

20 Đó là, tâm thực hành tứ Phạm trụ (brahma-viharas) của Phạm thiên: Từ, Bi, Hỷ, và Xả.

21 Những [cõi] này, với cõi Dục, tạo thành ba cõi. Theo truyền thống, cõi Phạm thiên thuộc sơ thiên trong tứ thiên cõi Sắc. Lại chia làm ba đẳng vị Phạm thiên. Tuy nhiên, danh từ này thường dùng để chỉ chung các cõi trời Sắc giới. Ở đây, dường như Trí Khải muốn nói rộng ý nghĩa của danh từ sang đến cõi Vô Sắc.

22 Chỗ này chỉ cho bộ ba đã được đề cập là giới, định, và tuệ.

23 Nhị Thừa của Thanh Văn và Duyên Giác có đặc tính tìm cầu giải thoát bằng cách diệt trừ những ô nhiễm hữu lậu (asrava) trói buộc con người trong vòng luân hồi. Chan-jan (T46.162c5-29) ghi chú rằng chỗ này vẫn còn thô thiển (và sai lầm) vì không có ý giải thoát người khác.

24 Chan-jan (T46.162c2-5) giải thích: {‘Cao hơn’ chỉ cho Nhị Thừa, ‘thấp hơn’ chỉ cho A tu la (asura). Vì bản văn nói giản lược về Nhị Thừa, và nhấn mạnh vào cõi thấp hơn. Điều này cho thấy rằng nói đến cõi A tu la để phân biệt với các cõi ngạ quỷ và súc sanh. Kinh Pháp Hoa nói đến sáu cõi; kinh Duy Ma Cật nói về năm đường, tùy theo cách phân biệt cõi A tu la hoặc chung hoặc riêng [với các cõi khác].

25 Chan-jan (T46.162c9-11) nói: {theo ‘khuynh hướng chủ động’ không có nghĩa rằng những [khuynh hướng] tâm linh khác không có mặt. Vào giây phút cận kề cái chết, quả báo [sẽ ứng hiện vào kiếp tương lai] đặc biệt có ảnh hưởng từ chiều hướng [tâm linh] chủ động [vào khoảnh khắc này]. Như vậy, [chúng ta nói đến] sự phát khởi một tâm thức đặc biệt không có nghĩa rằng chín cái kia hoàn toàn vắng bật. Vì trong mười chúng ta [thường] nghiêng về một [như chủ yếu], bản văn nói: ‘một bậc’}.

26 Đại Trí Độ Luận, T25.219a. Câu thứ ba không có trong Đại Trí Độ Luận, và thấy rõ rằng Trí Khải đã thêm vào để phù hợp khi nói về ba cõi thấp nhất. Đoạn văn trong Đại Trí Độ Luận nói rộng về tinh thần trong lúc gần cái chết, và sự tác động vào kiếp vị lai.

27 Ấn dụ này rất có thể lấy từ một bản kinh, nhưng không thấy có ghi lại nguồn gốc. Đọc Makashikan inyo tenkyo soran (1), p.75.

28 Từ kinh Niết Bàn, T12.660b. Trong kinh văn đặc biệt ví người đoạn thiên căn

(xiển đề) với loài tầm [cuộn mình trong kén].

29 Theo Chan-jan, T46.163a.

30 Vì các vị tu theo Tiểu Thừa không độ tha nên chỉ cầu giải thoát cho riêng mình.

31 Chín con đường đầu tiên hợp với từng cặp thứ nhất này, đường thứ mười (Tiểu Thừa) hợp với cặp thứ hai. Mặc dù Tiểu Thừa đã được vô nhiễm, vô lậu, thiện, tịnh, giải thoát, và chân lý nhưng vẫn chưa toàn hảo và còn thiên lệch, vì vậy nên gọi là {sai lạc} sánh với {chân} đạo của Đại Thừa.

32 Duhkha, đế thứ nhất trong tứ đế. Chan-jan nói rõ rằng vì những danh từ trên được đưa ra theo từng cặp đối chiếu, Maha Chi Quán trình bày sự giải thích phiến diện của chúng. Những giải thích này qua tứ đế có thể được diễn đạt trong một lối so sánh. Chan-jan, T46.5a2-4, nói đến hai cặp đầu tiên: Khổ và Tập đế cả hai đều liên quan đến {ô nhiễm} và {hữu lậu}. Dù rằng Khổ được giải thích trước tiên, nhưng nếu hành giả so sánh với những đế kia, thì bản văn sẽ được đọc là: {Ô nhiễm và hữu lậu biểu trưng cho Khổ đế; vô nhiễm và vô lậu biểu trưng cho Diệt đế.}

33 Theo Chan-jan, T46.163a5-6. {Hóa thành} chỉ cho một ẩn dụ nổi tiếng trong kinh Pháp Hoa (T9.26a; Hurvitz, p.148-155) trong đó giáo pháp phương tiện (Tiểu Thừa) của Phật thì như một cái thành do người đưa đường vì những kẻ tìm kiếm kho tàng mỗi một kia mà hóa hiện ra để nghỉ ngơi trên đường đi đến mục tiêu (kho báu). Khi những người ấy đã hồi phục, người đưa đường liền khiến hóa thành biến mất.

34 Đó là, những người tu theo Tiểu Thừa tranh luận để chinh phục lòng tham.

Chan-jan, T46.163a8-9, ghi chú: {Nếu được giải thích theo lối đối chiếu, [bản văn] cũng có thể nói rằng: ‘Ô nhiễm và vô nhiễm là Đạo đế’.

35 Tám đạo, thứ tư của tứ đế. Chan-jan (T46.163a 8-9) nói: {Nếu hành giả chỉ nhìn [theo tứ đế], có thể đọc đơn giản là: ‘thiện’ và ‘tịnh’. Nhưng vì Diệt [đế] sánh với Tập [đế] nên được nói theo cặp.}

36 Chan-jan (T46.163a 10-11) nói: {[Cặp đối chiếu] trói buộc và giải thoát v.v... có thể được hiểu như trên}.

37 Tam nghiệp gồm có thân, khẩu, và ý. Bốn oai nghi là đi, đứng, nằm, ngồi.

38 Chan-jan (T46.163a 15-18) nói: {Trước hết, nhìn vào câu hỏi, mặc dù không phạm phải mười cách [thấy sai lầm về phát Bồ Đề tâm] đã đưa ra, bên cạnh vẫn còn có mầm mống sai lạc đứng chung với nhau. Đối với câu trả lời, khi hành giả đã thực sự đi xa những mầm mống sai lạc, và từ đó, hiểu được cảm và ứng từ [cảnh giới] bất tư nghị, thì [sự phát tâm] mới có thể được gọi là chân chính. Bậc thánh đáp ứng với vô ứng, và làm như vậy đến được tứ cơ (chi), người cảm nhận bằng vô cảm, và như thế đó, đạt được bốn lợi ích}.

39 Chan-jan (T46. 5a 21-22) giới thiệu người đọc đến với luận đề sâu hơn về cảm và ứng của Trí Khải qua tác phẩm Pháp Hoa Huyền Nghĩa., T33.646c-649c.

40 T14.544b. Đoạn kinh tiếp tục: {Nếu đưa trẻ hồi phục, cha mẹ cũng hồi phục.

Cũng như vậy, chư vị Bồ Tát thương yêu tất cả chúng sinh hữu tình như con trẻ của họ. Khi chúng sinh bệnh, Bồ Tát cũng bệnh, và khi chúng sinh hồi phục, Bồ Tát cũng hồi phục.}

41 T12.724a. Đoạn kinh văn: {Vị một người cha có bảy đứa con, một đứa ngã bệnh. Dù rằng tình thương của cha mẹ đối với các con không thiên lệch, tuy vậy vẫn đặc biệt hướng về đứa trẻ mang bệnh. Nay Đại vương, Đức Như Lai cũng vậy. Mặc dù lòng từ bi của Như Lai đối với chúng sinh bình đẳng, tuy vậy vẫn đặc biệt chiếu cố đến những kẻ tội lỗi.}

42 Chan-jan (T46.163a-24) nói: {Pháp tánh vững vàng như núi. Tội lỗi của chúng sinh sâu dày như biển. Nếu hành giả không có đại nguyện và phương tiện thiện xảo thì làm thế nào có thể đến với ngọn núi khó đến này và vào được lòng biển khó vào này?.}

43 Các phần này tương ứng với mục thứ năm và thứ tư trong phần nói về năm hạnh trong kinh Niết Bàn, T12.673b và được nói đến trong những chương sau. Anh nhi hạnh (4) liên quan đến sự thuyết giáo Tiểu Thừa thiếu đại bi đối với những căn cơ thiếu kém, trong khi chư Phật xem chúng sinh như con trẻ của chư vị. Bệnh hạnh (5) đối trị những chứng trầm kha khiến chúng sinh khổ.

44 Nguồn gốc không chắc chắn; có thể từ một bản kinh thiên nay không còn tồn tại. Như Chan-jan (T46.163b1) ghi chú, bốn loại tùy thuận (ssu-sui) và tứ tất đàn như nhau.

45 Mặc dù thường dịch là salvific capacity, chữ Cơ (chi) trong Hoa văn có nghĩa khác biệt trong triết học Trung Hoa mà Anh văn không có chữ tương đương. Trong Lão học hiện đại cũng như Phật học Trung Hoa, chữ Cơ đứng chung với hai từ quan trọng cùng nguồn gốc là cảm (kan) và ứng (ying) - như một hệ thống hoàn hảo để diễn đạt động năng từ đó Đạo (hoặc Phật tánh siêu việt) đáp ứng nhân duyên thuộc thế giới hiện tượng của con người. Như vậy, chữ Cơ diễn tả {vùng ảnh hưởng}, là cái khi thành hình, đưa đến sự nối kết với Đạo hoặc Phật tánh, và vì vậy, cơ cảm biểu hiện hoặc đáp ứng. Lối dùng chữ Cơ trong những tác phẩm của Trí Khải, đó là những phối cảnh mở rộng và pháp Phật hoạt dụng trên căn tánh mỗi cá nhân theo cơ cảm (một chuỗi {thần giao} thích nghi). Vì vậy, chữ Cơ, một cách ẩn dụ, luôn diễn đạt như {[trái] chín} hoặc {xanh non}, {thành tựu} hoặc {dang dở}. Khái niệm về {cách cảm}, đối lại, được mô tả xác thực trong Hoa văn với chữ ken (căn), gốc rễ nghiệp, hoặc định nghiệp. Chữ căn thường đi đôi với chữ lợi hoặc độn, thánh hoặc phàm.

46 T25.59b.

47 Tất Đàn thứ ba và thứ tư trong Đại Trí Độ Luận không những cùng ý nghĩa mà còn cùng tên với các pháp tương ứng thứ ba và thứ tư (như đã nói trong bản kinh thiên không rõ xuất xứ). Nhóm thứ nhất và thứ hai chỉ khác tên gọi; như vậy có từng cặp phù hợp giữa các tất đàn và các pháp tương ứng. Đọc Chan-jan, T46.163a 29-b1.

48 Avaivartya hoặc bất thối chuyển chỉ cho đoạn đường trên đó Bồ Tát không còn lui sụt, chắc chắn chứng đắc Bồ Đề trong tương lai.

49 Chỗ này lấy ra từ 20 lý do thuyết giảng kinh Đại Bát Nhã được nói trong chương thứ nhất của Đại Trí Độ Luận (T25.57c-62c). Năm mục lần lượt tương ứng với phần thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ năm, và thứ sáu.

50 {Năm nhân duyên} chỉ là một tên gọi khác của năm tiểu phẩm làm thành phẩm Đại Ý tác phẩm Maha Chỉ Quán: (1) Phát đại tâm, (2) Tu đại hạnh, (3) Hiện đại quả, (4) Xé lưới nghi, và (5) Quy đại xứ.

51 Chan-jan, T46.163b18-19, nói: {Như năm phần quảng diễn này, bốn pháp tương ứng, bốn tất đàn, và năm nhân duyên đưa ra những phương tiện cảm ứng và thuận hợp với căn cơ, không hề có bất cứ yếu tố nào đi ngược lại tâm đại bi và [lòng mong muốn] làm lợi ích chúng sinh.}

52 Đại Tập nói đến ở đây là Trung Luận, T30.39a- tức bản dịch tác phẩm Madhyamaka-karikas và phần chú giải của ngài Cưu Ma La Thập. Về văn bản Phạn văn, phẩm 27 có 30 bài kệ, đối lại với 31 bài trong bản Hoa văn của ngài Cưu Ma La Thập, bài (thứ 25) và phần chú giải không có trong nguyên bản Phạn.

Chan-jan (T46.163b20-22) nói: {[Sự tương quan giữa] {pháp chân thực} và {người nói pháp} cho thấy rằng cái ứng (ying) vi diệu thì khó mà cảm (kan) nhận được.

Những {người nghe được thì khó gặp} nói đến cơ cảm khó phát sinh. Ba chữ {khó có được}[trong Hoa văn] có ý chỉ cho ba điều: {diệu pháp, diệu ứng, và diệu cơ}.

53 Chan-jan (T46. 163b22-25) nói: {[Đoạn kinh] từ ‘như vậy’ giải thích ‘pháp chân thực’. Bất cứ những gì được thuyết qua sự đáp ứng vi diệu từ cơ cảm nhiệm mầu đều đồng với Trung Đạo. Vì lý do này, cặp [đối nghịch] [cùng] là phủ định. Chẳng ‘có’ chẳng ‘không có’ [rốt ráo] đồng thời phủ nhận giả và chân [lý]. Mặc dù trên văn từ nói là đồng thời phủ nhận, điểm [chân thực] là sự tương đồng [của những đối nghịch này]}.

54 Trí Khải hiển nhiên hiểu được chữ {chân}, là chữ đầu tiên trong câu trích dẫn, đối với người nói và người nghe cũng như đối với pháp, bởi vì nguyên bản cũng như chú giải của Pingala (T30.39a 16-20) đề nghị rằng văn từ chỉ nên dùng cho pháp.

55 Chan-jan, T46.163b26-29, nói: {Sự nhắc lại Tứ Tất Đàn đưa những luận đề về {chánh pháp} đến chỗ kết luận. Điểm [chính yếu] nằm ở chỗ cho thấy rằng Tứ Tất Đàn tương tự như khái niệm về nhị đế cũng như cảm và ứng. Do đó, Trung Đạo hiển lộ và thành tựu như chân lý tối thượng. Chỗ này khác với [khái niệm] cột trụ về chân [được hiểu là đối nghịch với giả]. Đó là lý do [những cặp đối nghịch như trên] đồng thời bị phủ nhận. Như vậy, hành giả phải thấy rằng cảm và ứng không ra ngoài nhị đế.}

56 Kinh Pháp Hoa, phẩm Phương Tiện (T9.7a) nói: {Chư Phật, Đấng Thế Tôn, vì một đại nhân duyên xuất hiện trên cõi thế gian... vì muốn chúng sinh nghe được tri kiến Phật, và từ đó được thanh tịnh. Xá Lợi Phất, đây là đại nhân duyên mà chư

Phật xuất hiện trên thế gian.} Đọc Hurvitz, p.30.

57 Chan-jan, T46.163c2-6, nói: {Bốn pháp tương ưng có tên từ sự kiện rằng [chư thánh], vì đại bi, theo cơ cảm của chúng sinh. Tứ Tất Đàn có tên từ sự kiện rằng [chư thánh], vì đại từ, [vì lời nguyện của chúng sinh] ban bố pháp được khắp nơi. Đại bi và đại từ là tên gọi khác nhau của cùng một thực thể. Cũng như một cảnh không hề đổi khác, nhưng người đứng ở bên trái liền nói rằng cảnh ở bên phải; khi người đứng bên phải liền nói rằng cảnh ở bên trái. {Năm nhân duyên} thì không gì khác hơn là năm tiểu phẩm [của phẩm Đại Ý trong Maha Chi Quán].

58 Chan-jan, T46.163c6-10, nói: {Sự hoán chuyển của hai chữ nhân và duyên [có thể giải thích như sau]: Nếu một người dũng mãnh phát tâm giác ngộ, người ấy được nhìn là [liễu] nhân, và thánh là [duyên] nhân, mặc dù tự người ấy có thể lợi ích từ sự đáp ứng của một bậc thánh. Nếu một người có chút ít tâm thanh tịnh, và được thánh nhân khuyến khích [phát tâm giác ngộ], thì sự đáp ứng của bậc thánh là [liễu] nhân, và chúng sinh là [duyên] nhân. [Sự khích động] sinh khởi trực tiếp là nhân; cái hòa hợp kèm theo là duyên.

59 Theo Chan-jan (T46.163c10-11) đây là bốn thuận pháp, bốn tất đàn, và năm nhân duyên. Năm phần quảng diễn thì bị bỏ lại ở phần toát yếu.

60 Ở đây Trí Khải đối chiếu pháp tương ưng thứ nhất và thứ hai với tất đàn thứ nhất và thứ hai nhưng không so sánh nhóm thứ ba và thứ tư, vì cả hai ý nghĩa và tên gọi đều giống nhau. Chan-jan (T46.163c16-18) nói: {‘Ái dục’ có nghĩa đơn giản là đắm mê và ưa thích. Vì vậy chúng ta đưa vào với [ý tưởng] nhân. ‘Thế giới’ chỉ cho uẩn (skandha) và xứ (ayatana), vì vậy chúng ta đưa vào với [ý tưởng] quả. ‘Thế giới’ có ‘sai khác’ là khái niệm chính, với ‘ái dục’ thì sự chọn lựa không giống nhau. Dù rằng nhân và quả có khác, ý nghĩa là một và như nhau. ‘Thích hợp’ xác định người nào thích ứng với pháp nào [đã thành tựu]. ‘Cá tánh’ xác định pháp mà một người có thể ưa thích bằng cách quán sát tánh chất của người này. Khi hướng đến người, thì phải chọn lựa pháp thích nghi, khi chọn pháp [trước hết] phải biết rằng người ấy có thể theo với pháp hay không. [Người] ưa thích và [pháp] là đối tượng ưa thích tạo thành một khái niệm.}

61 Chan-jan (T46.163c22-23) nói: {Ở đây năm nhân duyên phù hợp với các pháp tương ưng và các tất đàn, cho thấy ý nghĩa không khác.} Năm nhân duyên, như đã nói ở phần trên, chỉ cho năm tiểu phẩm thuộc phẩm Đại Ý.

62 Bản kinh thiên không rõ xuất xứ đã nói trên, trong đó có bốn pháp tương ưng.

63 Đại Trí Độ Luận, T25.59b.

64 Ở đây, hai tiểu phẩm {Hiển đại quả} thứ ba, và {Xé lưới nghi} thứ tư phù hợp với tất đàn thứ ba và pháp tương ưng thứ ba (như đối trị).

65 Chan-jan (T46.164a 4-7) nói: {Một khi chúng sinh có được tam tuệ và tam nhãn trong nhất niệm, họ sẽ hội nhập được bí tạng (pi-tsang). Với chỗ này làm nhân, họ sẽ có cơ cảm với sự hiển lộ của chư Phật cho họ thấy rằng bằng cách nào [tất cả] những mục tiêu rốt ráo quy về ba tánh đức [Bồ Đề]. Sự tu tập của chính họ sẽ viên

diệu, và việc hoán chuyển chúng sinh của họ sẽ được thành tựu. Cả hai đều được gọi là {rốt ráo}.

66 Không rõ xuất xứ, nhưng Đại Trí Độ Luận trình bày một thứ tự tu tập quy mô liên quan đến Bồ Tát đạo. Trong các luận đề về tiệm Chỉ Quán, Thứ Độ Thiên Môn (T'zu ti ch'an men), T46.508a-548c, của Trí Khải, những phần này lại được đưa ra chi tiết (theo thứ lớp của nguyên bản).

67 Chan-jan, T46.164a9-11, nói: {Tâm giác ngộ đưa đường hành trì, như cành lá phải từ gốc rễ. Và hành khiển nguyện thế được tròn đầy, như gốc rễ phải ích lợi cành lá. Mặc dù gốc và ngọn khác nhau, nhưng hội hợp để sinh ra cây giác ngộ.}

68 Buddnsmrti (niệm Phật) là tu tập nhắc nhở tánh tướng của chư Phật, đồng thời tụng đọc hồng danh chư Phật. Đặc biệt nhấn mạnh vào sự xưng danh liên tục, gọi là Tịnh Độ Tông, về sau phát triển lớn ở Nhật Bản. Chan-jan (T46.164a11-13) nói: {Tứ tam muội được xem là 'phổ' vì bao gồm đầy đủ pháp hành trì. Nghĩ nhớ đến chư Phật chỉ là một trong nhiều pháp tu tập, vì vậy gọi là 'thù thắng'.}

69 Chan-jan (T46.164a 20-21) nói: {'Quả và báo' có ý nghĩa [bù trả] liên hệ đến [cả hai] chánh [nhân] và duyên [nhân]. 'Duyên' phải có phần hỗ tương của 'chánh' [báo]. 'Báo' [hậu quả và ảnh hưởng của nghiệp] phải có phần hỗ tương của 'tập tục' [hậu quả và ảnh hưởng của nghiệp]. Vì vậy, 'quả và báo' gồm cả hai cặp. {Tập}(hsi) và {báo}(pao) là hai trong sáu nghiệp nhân được phân biệt trong hệ thống A tỳ đàm. Nói một cách luận lý thì ảnh hưởng của tập tục được nhìn như là ảnh hưởng đưa đến quả của cùng bản nhân; báo được nhìn như ảnh hưởng đưa đến quả khác với bản nhân. Hai loại này được Trí Khải khai triển trong tác phẩm Thứ Độ Thiên Môn (T46.494a-c), MaHa Chỉ Quán (T46.112a-b), và Phương Đẳng Tam Muội Hành Pháp (Fang-teng san-mei hsing-fa) (T46.946b-947a) của đại sư. Bản dịch Anh ngữ đi theo lối hiểu và cách dùng chữ đặc thù của Trí Khải: tập nhân và tập quả diễn đạt tâm trạng chủ quan hoặc trạng huống cảm xúc tồn tại lâu dài như một phần của chính tiến trình tâm linh. Chúng là chánh (cheng) bởi vì tác nhân của chúng làm thành tinh thần và thể chất một cá nhân. ƒ nh hưởng và quả của nghiệp báo liên quan đến sự thành hình hoặc sự chín muồi của hạt giống từ những biến động hoặc tạo tác đặc thù. Bởi vì chúng liên hệ một cách trực tiếp đến sự tương tác với người khác và cảnh giới chung quanh nên gọi là duyên.

70 Bodhisattvanyama.

71 Từ kinh Pháp Hoa, T9.5c, (Hurvitz, p.23). Đây là một trong mười như-thị từ đó Trí Khải khai triển pháp tánh trong thuyết {nhất niệm tam thiên} của đại sư. Ở đây được dùng để nói đến chương cuối của phẩm Đại Ý- là cái thứ năm trong năm nhân duyên. Chan-jan (T46. 164a 26-27) nói: {Phát đại tâm là gốc, quy [đại xứ] là ngọn.}

72 Chan-jan (Trạm Nhiên) khởi đầu một lý luận hy hữu về ý nghĩa của Chỉ và Quán đối với cấu trúc của phẩm Đại Ý như một khối. Tôn giả kết thúc với nhận định- rất giống với những điều thấy trong phần mở đầu của phẩm này

(T46.158c29-159a) -từ những đã giả định riêng rẽ {một hình thức Chỉ và Quán vượt ra ngoài ba loại [như thường thấy]}. Cần nhắc lại rằng điểm này nhấn mạnh sự kiện rằng sự giải thích về ba loại Chỉ Quán thuộc Thiên Thai Tông của Chan-jan là một lối giải thích đặc thù trong nhiều lối giải thích vào thời đại của tôn giả.

Chan-jan (T46.164b2-11) nói trong đoạn này như sau: {Ở đây bao gồm ba hình thức Chỉ Quán. Những phần nói về cảm và ứng hầu hết không bao gồm cả ba. Nhưng nếu ý chỉ của đoạn văn thu hẹp lại, [đôi khi mạch văn] chỉ dùng một loại [Chỉ Quán], như trong mục tứ thế nguyện và lục tức theo sau ... Hoặc có khi cả ba và một đều được dùng như trong đoạn văn hiện tại. Khi một [pháp Chỉ Quán] được dùng, đó là tổng [giải]. Khi ba [pháp] được dùng, gọi là biệt [giải]. Nếu người đọc không nắm được chỗ này, người ấy có thể sinh tâm chông bóng.

Vấn: {Tại sao cần phải xác định Chỉ và Quán?}.

Đáp: {Ba pháp này, như một khối, là điểm cao nhất của tất cả [giáo và hành]. Bởi vì văn mạch chủ yếu trong năm tiểu phẩm [thuộc phẩm Đại Ý] bành bạc khắp nơi, những đoạn văn từ chỗ này sang chỗ khác có khi dùng ba, có khi dùng một để lập luận. Hơn nữa, bản văn [MaHa Chỉ Quán] này mang theo tất cả những đề tài Chỉ Quán.}

Đây không phải là điểm mà trong đó không [nói đến danh tự] Chỉ Quán. [Vì nó liên quan đến đạo như toàn khối], hành giả không nên nghĩ rằng nó luôn hướng về một phương pháp hành trì thuộc lãnh vực tôn giáo bất cứ chỗ nào nó kết luận [một mục] về Chỉ và Quán. Thí dụ, trong [các mục nói về] ‘lý’ và ‘danh tự’ - [là hai phần đầu] trong lục tức- cả hai đều kết thúc với Chỉ và Quán, như đoạn văn đang nói đơn thuần về cảm và ứng. Làm thế nào hành giả có thể giải thích được [từ bản văn] rằng có một pháp [Chỉ Quán] riêng biệt bên ngoài ba pháp [thường] nghe thấy?}.

73 Chan-jan (T46.164b17-18) nói: {‘Dần dần’ chỉ cho tiệm tiến; ‘liễu đạt’ chỉ cho đốn; ‘hỗn hợp’ chỉ cho bất định [Chỉ và Quán]}.

74 Chan-jan (T46.164b22) nói: {Vì mỗi tất đàn trong tứ tất đàn và [mỗi nhân duyên] trong năm nhân duyên được đưa ra trong mỗi tương phản với nhau, đó là tiệm [Chỉ Quán]}.

75 Chan-jan (T46.164b22-23) nói: {Vì một và bốn pha trộn vào nhau, đây gọi là bất định [Chỉ Quán].}

76 Chan-jan (T46.164b22) nói: {Vì trong một pháp, tất cả pháp đều có đủ, đây là viên đốn [Chỉ Quán].}

77 Chan-jan (T46.164b27-c1) nói: {Vì đoạn văn này tương ứng phát tâm [giác ngộ] với Quán, dùng vọng với Chỉ, hành giả nên biết năm nhân duyên [của phẩm Đại Ý], hơn nữa, bốn pháp tương ứng, và bốn tất đàn không có bất cứ nghĩa nào mà không bao gồm trong phát tâm [giác ngộ] và dùng vọng. Cũng vậy, ba loại Chỉ Quán cũng không ra ngoài phát chân tâm và dùng vọng. Như vậy, hành giả nên biết rằng [sự tương quan] giữa một và ba [loại Chỉ Quán] trình bày duy nhất [sự khác biệt giữa] các [phối cảnh] tổng và biệt, [và các trục tôn giáo thì không khác]}.

78 Đó là tiểu phẩm I, Phát Đại Tâm.

79 Đó là tiểu phẩm II, Tu Đại Hạnh.

80 Đại phẩm VIII.

81 Chan-jan (T46. 164c10-12), nói: {‘Nghịch’ có nghĩa nghiêng về hoặc Không hoặc Giả. Nói rằng ‘hai cực đoan’ vì [những cực đoan] này thì ‘nghịch’ đối với trung [đạo] hoặc quy về lý. Vì cái ‘theo sát’ với thực tại được gọi là ‘vi diệu’}.

82 Đại phẩm IX.

83 Những cảnh giới cao nhất hoặc các cõi của mười pháp giới.

84 Sáu cảnh giới hoặc sáu cõi luân hồi cùng các cõi của A la hán, Duyên Giác, và Bồ Tát.

85 Chan-jan (T46.164c27-165a2), giải thích: {Ban bố đốn và tiệm một cách tùy thuận} chỉ cho giáo lý Hoa Nghiêm (Avatamsaka), bốn thời A Hàm (Agama), và Bát Nhã ba la mật đa (Prajnaparamita), [tùy thuận theo mức độ chín muồi của thính chúng]. {Hoán chuyển [từ tiệm vào đốn]} chỉ cho thời Hoa Nghiêm [khi tiệm giáo được dùng để diễn đạt viên đạo]. {Hoán chuyển [từ đốn vào tiệm]} chỉ cho thời Phương Đẳng (vaipulya). Những lời ‘lưu thông’ xuất hiện ở cuối mỗi quyển kinh là phần có nghĩa là ‘truyền bá rộng rãi’}.

86 Từ kinh Đại Niết Bàn, T12.616a-b. Cách diễn tả này cũng thấy cùng khắp trong kinh Pháp Hoa, T9.31b, 39a, 52a. Chính kinh Pháp Hoa được nhìn như {tạng pháp bí mật của chư Phật}, vì thuyết về diệu pháp của một Phật thừa, là {diệu tánh} của chư Phật (T9.10b).

87 T12.676b-683a. Sự diễn đạt về tứ đế là một công hiến của Trí Khải phần lớn căn cứ vào danh từ và ý tưởng từ phẩm này trong kinh Niết Bàn. Tuy nhiên, những chữ Trí Khải dùng cũng song song với phần luận về tứ đế trong bản kinh Thắng Man (Srimala Sutra, T12.221a 20-b7). Bốn tầng lớp giải thích về tứ đế lần lượt đồng với Thiên Thai tứ giáo- Tạng, Thông, Biệt, và Viên.

88 Chữ {vô tác} đã được chọn trở lại mục thứ tư này trên nền tảng tứ đế trong tác phẩm Pháp Hoa Huyền Nghĩa của Trí Khải (T33. 701b7-8): {Hiện tượng chân thực như-nó-là tức trung [đạo]. Vì không có sự cân phân [về thực tại này], nên được gọi là {vô tác [tứ đế]}. Bản dịch Anh ngữ đầy đủ về phần này trong Pháp Hoa Huyền Nghĩa, đọc Swanson, Foundations of T’ien T’ai Philosophy, pp.226-234.

89 Hai đế đầu tiên.

90 Đế thứ tư và thứ ba như thường thấy liệt kê. Trí Khải luôn luôn đảo thứ tự, để chữ ‘đạo’ trước chữ ‘diệt’.

91 Theo Chan-jan (T46.165b1-3) đây là bốn tướng diễn tả hiện trạng sinh, trụ, di, và diệt của tất cả pháp, trừ mục thứ hai là trụ. Chan jan giải thích chỗ trống này khi nói rằng {trụ} cũng tan hoại trong {di} với mục đích tránh làm cho người đọc nghĩ rằng các pháp là {thường}.

92 Chan-jan (T46.165b1-3) : {Bốn trạng thái của tâm} là bốn phiền não căn bản. Bởi vì chúng đi theo bốn tướng trạng này, bản văn nói là lậu. Chữ lậu không gì

khác hơn là vòng sinh tử.} Kogi (1.226) tham, sân, mạn, và si.

93 Đó là, giáo lý Tiểu Thừa đặt trọng tâm vào sự phân biệt rõ rệt giữa các pháp, và đưa ra sự kiện rằng các pháp này luôn tuôn chảy và biến dạng.

94 Tứ Đế được giải thích dưới thứ bậc sinh diệt, hợp với Tạng giáo thuộc Tiểu thừa.

95 Hợp với Thông giáo (đọc Chan-jan, T46.165b13).

96 Có thể từ Tâm Kinh do Ngài Cưu Ma La Thập dịch (T no. 251), dù rằng đoạn văn dường như gần với bản dịch phổ thông của Ngài Huyền Trang (T no. 252) là bản Trí Khải ghi lại.

97 Raga, dvesa và moha- ba gốc độc là nền tảng của khổ.

98 Thêm chi tiết về Thông giáo, đọc Chan-jan (T46.165b13) Visesacinta-brahma-pariprccha (Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn Kinh), T no.586.

99 Theo Chan-jan (T46.165.b19).

100 Theo Chan-jan (T46.165b26-27) hình và tiếng hợp với khổ nhân, bóng và tiếng dội hợp với khổ quả.

101 Cái trước đạt đến Không qua lối chia chẻ thế giới hiện tượng ra từng phần theo với nhau. Cái sau chứng ngộ được Không một cách trực tiếp, như một sự vắng bật của tự hữu hoặc tự tánh.

102 Âm chỉ ẩn dụ {hóa thành} trong kinh Pháp Hoa, T926a. Đọc Hurvitz, pp.148-149.

103 Theo nghĩa đen, đây là {những phiền não được tẩy trừ trong lối thấy, và những phiền não được tẩy trừ qua lối hành động. Cái trước đưa ra những vọng chấp từ cách thấy, nghĩ. Cái sau thiên về cảm giác hoặc thói quen.

104 Kinh Thắng Man (Srimala Sutra, T12.219c-220a) phân loại những phiền não của cách thấy và làm sai lạc vào bốn nền móng của vọng hoặc chính: thấy, nghĩ sai lạc (tức hiểu sai tứ đế), và ba cách cảm nhận sai lạc (tức sự trói buộc vào các cõi Dục, Sắc, và Vô Sắc). Những nền móng vọng hoặc thứ năm và tiếp theo được thêm vào làm nguồn gốc của bốn cái khác từ vô minh (avidya). Tất cả, trừ vô minh, đều bị hủy diệt bởi Nhị Thừa. Chỉ có Phật mới có thể diệt hoàn toàn vô minh. Trí Khải, dựa vào một phần kinh Thắng Man khai triển thành một hệ thống gồm ba nền móng của vọng: kiến và tư hoặc, trần sa hoặc, và vô minh. Lần lượt mỗi chỗ ngăn ngại [đi vào] một trong tam đế Không, Giả, và Trung.

105 Cái thứ hai trong ba nền móng vọng hoặc của Thiên Thai Tông. Chan-jan (T46.165c7-8) nói: {Bụi (trần) và cát (sa) ở đây [nhấn mạnh] vào sự ngăn ngại không biết được vô lượng [pháp]. Vì bị trói buộc vào Không và Diệt, các hành giả thuộc Nhị Thừa chưa có phương tiện thấy được muôn vàn khía cạnh của huyền hữu nhiều như số cát [sông Hằng]. Bồ Tát ở ngoài sự trói buộc của Không, chứng ngộ Giả đế, và vì vậy có phương tiện thích ứng giữa vòng sinh tử.

106 Cái thứ ba trong tam hoặc. Bằng cách loại trừ vọng hoặc này, Bồ Tát diệt vô minh là cái che mờ trung đạo, và đạt đến Phật tuệ.

107 Liên quan đến Viên giáo.

108 Bốn quốc độ hoặc cảnh giới tùy thuận với tam thân Phật và bốn thứ lớp trí tuệ phát triển: Phạm Thánh Đồng Cư Độ là nơi có cả phạm lẫn thánh; Phương Tiện Hữu Dư Độ là cõi Thanh văn, Duyên giác; Thực Báo Vô Ngại Độ là cõi của Bồ Tát; và Thường Tịch Quang Độ là cảnh giới của chư Phật. Về ba thân Phật, Báo thân (pao-shen) và Pháp thân (fa-shen) tương hợp với cõi thứ ba và thứ tư, trong khi hai ứng thân (ying-shen)- thượng và hạ phân biệt theo cõi thứ nhất và thứ hai trong bốn cõi. Đọc Muranaka, p.350. Về nguồn gốc của hệ thống này, đọc Ando, Tendai-gaku, pp.160-164.

109 Chan-jan (T46. 165c17-19) giải thích: {Giáo pháp được thành lập qua sự thích ứng với cơ cảm; và vì mức độ cơ cảm có khác nhau, giáo pháp cũng khác nhau. Bởi vì các quốc độ phù hợp với giáo pháp trên căn bản cao, thấp và số lượng [giáo pháp có mặt], nên gọi là {tung}.

110 Đó là sự giải thích về vô sinh, vô lượng, và vô tác tứ đế thuận theo Tạng, Thông, Biệt, và Viên.

111 Những giải thích về vô lượng và vô tác tứ đế hoặc Biệt giáo và Viên giáo.

112 Vô tác tứ đế hoặc Viên giáo.

113 Điều này có nghĩa rằng các quốc độ cũng thuận với tứ giáo. Tuy nhiên, chỗ vừa vặn không phải là chỗ tốt đẹp, vì cõi thấp nhất cho kẻ phàm, cõi thứ hai cho Tiểu Thừa, trong khi giáo pháp thấp nhất trong tứ giáo chỉ Tiểu Thừa.

114 Pratiyasamupada.

115 Đây là những con số 3-7 và 11-12 trong 12 số. Trong A tỳ đạt ma, nhóm thứ nhất được nhìn như quả (khổ) trong kiếp hiện tại, và nhóm thứ hai là quả trong kiếp vị lai.

116 Những số 1-2 và 8-10 trong 12 số. Nhóm thứ nhất là nhân trong kiếp quá khứ; nhóm thứ hai là nhân trong kiếp hiện tại.

117 Phần này là T12.768c. Thực sự, bản kinh phân biệt bốn loại hoặc bốn thứ bậc trí tuệ quán sát được nhân và duyên. Phần nối tiếp của Trí Khải về các loại trí này được trình bày trong những dòng theo sau.

118 Phẩm 24, bài kệ thứ 14, Trung Luận, T30.33b: {Bất cứ pháp nào từ nhân duyên sinh, tôi nói đồng với bất hữu (inexistence) [Trí Khải dùng chữ ‘Không’(emptiness)]. Nó cũng là giả danh. Đây cũng là nghĩa của Trung đạo.}

119 Ở đây, Trí Khải đã hòa hợp bốn dòng kệ nổi tiếng với bốn thứ bậc chú giải về tứ đế. Chan-jan (T46.166a17-18) nói: {Hơn nữa, nhân và duyên là nền móng của tất cả các pháp; nhưng, vì sự khác biệt trong đường lối quán chiếu, nên có [ba cái thấy hoặc ba đế] Không, Giả, và Trung. Như vậy, trong khi có những khác biệt về giáo lý mà hành giả chứng ngộ, chúng không khác trong sự quán chiếu [chung] về nhân và duyên.}

120 Kogi (1.241) nghĩ rằng {hành}(samskara, móc xích thứ hai) nên được thêm vào vô minh ở đây.

121 Kogi (1.241) nhắc lại Koroku với quả mà thức nên được thay cho hành ở đây.
122 Từ bài luận tụng đến phẩm I, bài kệ 1 và 2 trong Trung Luận (T30.1b) được phân đoạn. Hai phẩm sau cuối của tập luận liên quan đến mười hai nhân duyên và các lỗi thấy sai lầm.

123 Đó là phẩm 24, bài kệ 14; T30.33b.

124 Kogi (1.242) nhìn sự khác biệt này thực ra chỉ là tạm thời- mười hai nhân duyên đưa ra sự phân biệt giữa quá khứ, hiện tại, và tương lai, là cái không rõ rệt với tứ đế.

125 Chan-jan (T46. 166b6-9) nói: {Tứ đế là lý (li). Không khi nào phát tâm mà không lấy lý làm điểm tựa. Vì lý do này, khi nói về mười cách [phát tâm, bản văn] đặt lý ở chỗ đầu tiên.}

126 Đó là sự khủng bố, phá hoại pháp Phật.

127 Trong đoạn văn theo sau, chỉ thấy Trí Khải nói về bốn trong mười trường hợp. Bản văn của Trí Khải kể ra mười, theo Chan-jan (T46.166b10-27) đưa ra một sự giản lược nhiều bằng liệt kê tương tự tìm thấy trong những bản kinh khác nhau, gồm có: Dasabhumika-vibhasa Sastra (Thập Địa Luận) (T26.35a-b), Upasaka-sila Sutra (Ưu Bà Tắc giới) (T24.1035b), Avatamsaka Sutra (Hoa Nghiêm kinh) (T9.450b), và Ta-fang-pien fo pao-en ching (Đại phương tiện Phật báo ân kinh) (T3.136a-b).

128 {Lý} ở đây có nghĩa là học thuyết tứ đế. Trong phần tiếp theo sau, Trí Khải công hiến một đoạn văn giải thích qua từng phần trong tứ đế.

129 Chan-jan (Trạm Nhiên) chỉ ngay rằng mặc dù cách mô tả này dường như giống giáo lý Đại thừa, nhưng thực sự vẫn còn nằm ở thứ bậc thuộc Tạng giáo Tiểu thừa- tức {Sinh Diệt Tứ Đế}. Chan-jan (T46.166c20-25) nói: {Ở đây Tạng giáo cũng nói rằng pháp tánh là như-vậy, và [trong lối nhìn này] thì cũng không quá khác xa Biệt [giáo]. Vì lý do này, chúng ta nên nhận ra sự khác biệt giữa Giả [nghĩa của] pháp tánh và Chân [pháp tánh]. Vì Tạng giáo nhìn {Sinh [của khổ] không thể làm nó ô nhiễm, và Diệt không thể làm nó thanh tịnh}, thì phải có một pháp tánh là cái trang nghiêm vượt trên tứ đế.}

130 Kogi (1.247) và 'Makashikan inyo tenkyo soran', p.76 nói rằng xuất xứ của đoạn này là từ kinh Niết Bàn. Mặc dù nghĩa giống nhau, nhưng Maha Chỉ Quán hoàn toàn tách rời đoạn văn kinh trên.

131 Chan-jan (T46.166c27-a1) chú thích: {Ẩn dụ về băng và nước giống như Viên giáo. Tuy nhiên ở đây, băng chỉ tượng trưng cho nhân quả trong sáu cõi [thuộc tam giới]. Pháp tánh là chân như thì biểu trưng là nước, kết thành [hình dáng khác với băng]. Mặc dù tên gọi tương đương, [công dụng của ẩn dụ ở đây] vẫn không chỉ rõ được tam đế và ba ngàn cảnh giới mà chính nó là tâm thể.}

132 Visasacintabrahma-pariprecha Sutra (Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn Kinh), T15.39b29. Trong phần chú giải trước (T165b13), Chan-jan ghi nhận bản kinh này rất gần với Thông giáo- là giáo pháp liên quan đến Vô Sinh Tứ Đế.

133 Đó là hàng phàm phu (prthagjana).

134 Hai cực đoạn của hữu và bất hữu, sinh và vô sinh.

135 Hoặc Tathagatagarbha sutra (Nhu Lai Tạng), T16.457c. Bản kinh này thuyết về mười ẩn dụ nổi tiếng (trong những ẩn dụ khác) trình bày về Nhu Lai tạng hoặc hạt giống Nhu Lai có trong tất cả chúng sinh.

136 Chan-jan (T46.167a 2-4) nói: {Trong Biệt giáo, lý của pháp tánh ‘vượt trên hai cực đoạn’. Hai giáo pháp trước (Tạng và Thông giáo) vẫn còn nắm bắt hữu và bất hữu. Ẩn và hiển [chiếu rạng] qua mười ẩn dụ trong bản kinh Nhu Lai Tạng có vẻ giống như [ẩn dụ dùng trong] Tạng giáo. Tuy nhiên, [cái thấy về] lý tánh thì hoàn toàn khác biệt.}

137 ‘Makashikan inyo tenkyo soran’, p.76, (có thể dựa vào Kogi), ghi nhận xuất xứ từ Visesacintabrahma-pariprccha Sutra (Tứ Ích Phạm Thiên Sở Vấn Kinh), T15.41a.

138 Chan-jan (T46.167a 2-4) đưa ra: {Vấn: ‘Sự suy luận về lý [đang nói ở đây khác với tứ đế [đã nói ở trên] khác nhau ra sao?’.} {Đáp: ‘Sự kết luận ở trên về tứ đế có ý đưa ra một điều sâu sắc có thể dùng làm điểm căn bản để lập luận. Trong phần nói về lý ở đây, những nét đặc thù được đưa ra liên quan đến pháp tánh. {Đó là để nói rằng} bốn hạng hành giả [phát tâm] qua sự suy luận về hai loại pháp tánh. Vì những khác biệt giữa các [phương pháp] thâm sâu và đặc thù, được nhắc lại [vấn đề pháp tánh]} ở đây. Theo Kogi (1.252) ‘hoành’ là tất cả pháp trong mười cảnh giới, ‘tung’ là tam đế. ‘Sự và Lý’ tương đương với muôn pháp, trên mặt này, và với tam đế, trên mặt khác.

139 Thực sự, chỗ này không tìm thấy trong lục độ ba la mật hoặc trong thập độ. Dù rằng giới học giả hiện đại chấp nhận chữ ‘paramita’ có nghĩa là ‘độ’ hoặc ‘đại hạnh’, nghĩa được dùng theo truyền thống Trung Hoa là ‘đáo bỉ ngạn’.

140 Chỗ này chỉ cho ba mươi hai tướng hảo và tám vẻ đẹp của ứng thân Phật. Bảng liệt kê của Trí Khải xuất xứ từ Đại Trí Độ Luận, T25.90a-91a. Phần Anh ngữ, đọc Hurvitz, Chih-I, pp.353-361; Dayal, The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, pp.300-305.

141 Đại Trí Độ Luận, T25.90b. Đoạn này nói về tướng thứ hai, là tướng ngàn đường chỉ hình xoắn dưới bàn chân Phật. Visvakarman là tên gọi {đấng tạo hóa} hoặc {bậc tối cao}, là Thượng Đế của Vedas (Vệ Đà).

142 Chan-jan (Trạm Nhiên) nhìn hai đoạn này như sự giản lược của tứ hồng thệ nguyện, được nói chi tiết trong phần theo sau tứ đế. Tôn giả nói (T46.167b5-8) : {[Nói rằng] ‘Tôi nguyện trở nên một vị Phật’ thì tương đương với lời nguyện thứ tư ‘Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành’. [Nói rằng] ‘Tôi nguyện cứu chúng sinh’ thì không khác lời nguyện thứ nhất ‘Chúng sinh vô biên thệ nguyện độ’. Để cứu được chúng sinh, hành giả phải ‘pháp môn vô tận thệ nguyện học’. Để chứng đắc được giác ngộ như Phật, hành giả phải ‘phiền não vô lượng thệ nguyện đoạn’. Như vậy, bản văn chỉ nói đến hai trong bốn lời nguyện, và hai lời nguyện còn lại.}

143 Chỗ này phù hợp với Tạng giáo, giáo pháp thấp nhất trong tứ giáo của Thiên Thai Tông.

144 Chan-jan (T46.167b11-14) nói: {Khi hành giả nhìn tướng hảo của Phật theo Thông [giáo], đó chỉ là vấn đề thấy sự trống vắng của tướng trạng tuyệt hảo của Tạng [giáo] trước đó. Như Lai là trang nghiêm, thân tướng tự trang nghiêm. Vì đối tượng trang nghiêm rộng lặng, làm thế nào có được [cái gọi là] trang nghiêm. Tướng trang nghiêm và đối tượng diễn đạt sự nhận thức và đối tượng nhận thức như được tạo tác từ cái thấy của hành giả. Đối với cách dùng chữ {rộng lặng} ở đây, tướng chính nó là {vô tướng}. Nhưng chỗ này không được hiểu là [chân] vô tướng. [Nhiều] người đã dùng [ý niệm này] quá lỏng lẻo. Hành giả nên rất thận trọng về điều này.}

145 Lối phát tâm này thuận với Thông giáo.

146 Chan-jan (T46.167b19-20) giải thích: {Đối với tướng của báo thân Phật, vì đó là thân như gương sáng [có] từ sự chứng ngộ được pháp tánh, không có bất cứ hình tướng nào mà không ảnh hiện trong đó. Nói rằng ‘chỗ tận cùng của mỗi tướng hảo vượt trên cái thấy của phàm và thánh’ có nghĩa rằng phàm và thánh trong hai giáo pháp trước cũng như những người chưa đến được thập địa trong Biệt giáo thì không thể so lường được chỗ tận cùng của báo thân Phật.}

147 Từ Guhyaka-vajrapani Sutra (Kim Cang Mật Kinh) trong Ratnakuta (Đại Bảo Tích), T11.54a. Trên danh tướng của Phật có ẩn nhục kế (usnisa) vô hình (invisible) mà ngay cả Phạm Thiên là vị Trời tối cao cũng không thể thấy được.

148 Từ Kim Cang Mật Kinh, T11.54c-57a. Vị đại đệ tử của Đức Phật Thích Ca muốn khám phá âm thanh của Phật [có thể lan truyền] bao xa, nhưng dù cho tôn giả biến hình xa đến đâu, âm thanh của Phật vẫn trong sáng và rõ rệt ví như Phật đang đứng trước mặt tôn giả. Câu chuyện này có ghi trong Đại Trí Độ Luận, T25.127c.

149 Từ Vajracchedika-prajna-paramita Sutra (Kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật), T25.786a. Đây là tập luận về kinh Kim Cang gồm có những bài kệ toát yếu của Ngài Maitreya (Di Lặc) với phần chú giải của Ngài Asanga (Vô Trước). Chan-jan (T46.168a 7-10) giải thích: {‘Vô tướng’ chỉ cho pháp tánh. ‘Trang nghiêm’ chỉ cho [hai sự kết hợp của] trí tuệ và đức hạnh. Trí tuệ và đối tượng của nó tương thành và hoạt dụng đáp ứng khắp pháp giới. Chỉ những người có cùng mức độ [chứng đạt] mới có thể thấy được cái không trang nghiêm [trang nghiêm]... Đó là chỗ hiểu của Bồ Tát thập địa Biệt giáo.}

150 Hợp với Biệt giáo.

151 Hợp với Viên giáo. Chan-jan (T46.168a10-13) nói: {Vì Phật tuệ dựa vào Pháp thân, có đặc tính ‘thâm nhập’. Để cho thấy chính Pháp thân là nền tảng và nguồn cội của tất cả tướng, [bản văn] nói ‘ba mươi hai tướng trang nghiêm Pháp thân’. Xa hơn, kinh Hoa Nghiêm thuyết rằng mỗi tướng hảo gần như hư không.}

152 Chan-jan (T46.168a 19-20) tóm tắt các mục từ phát tâm cho đến thấy thân

tướng Phật: {Mỗi đoạn văn trong các mục này đều bắt đầu với những chữ ‘Khi hành giả thấy Như Lai’. Vì vậy, tất cả đều nhìn Như Lai trong giáo lý Tạng giáo như đối tượng nền tảng [trong lập luận và quán chiếu]. Tuy vậy, bốn phối ảnh khác nhau trong khái niệm về hình tướng.}

153 Maula-dhyana (Căn bản thiền). Bốn pháp thiền căn bản và bốn vô tướng tam muội (samapatti) từng cái được phân biệt như duyên nhân hoặc viên chứng hoặc phần chứng tùy theo thứ bậc thiền định chỉ chế ngự hoặc đã hoàn toàn diệt được phiền não.

154 Chan-jan (T46. 168a26-29) giải thích : {Chỗ này cũng giống như khi một người làm trò ảo thuật nói thì cái bóng của người ấy cũng nói, khi người ấy lặng im thì cái bóng cũng lặng im. Nói và nín đã vậy thì những hành động khác cũng như vậy. [Cho thấy rằng] không có hành động [tự lực] của riêng nó.}

155 Đối với cõi địa ngục thấp nhất và cảnh trời cao nhất thuộc cõi Sắc.

156 Chan-jan (T46.168b15-16) nói: {Vì ở đây hành giả nương vào lý nên khác với Tạng giáo hành giả nương vào vào căn bản thiền. Cũng vậy, bởi vì không có tướng nhị nguyên nên khác với Tạng giáo là nơi hành giả chuyên tâm vào một hiện tượng và làm sinh khởi hiện tượng đó.}

157 Chan-jan (T46.168b21-24) đưa ra: {‘Garbha’ ở đây có nghĩa lý tánh (li-hsing). [Như Lai Tạng này] không thể tự hiển lộ sự chuyển đổi [như nó là]. Hành giả phải đến được thập địa, làm đầy đủ duyên lực và lộ bày chân tu trước khi hành giả có thể đến được những loại chuyển hóa này. Chỗ này hoàn toàn khác với căn bản [thiền thuộc Tạng giáo] và lý vô sinh [nền tảng của Thông giáo]. {Tam muội tương viên}(perfect equipoise of samadhi) có nghĩa là bậc thứ nhất trong [mười] địa, hành giả làm việc Phật làm trong một trăm cõi nước khắp mười phương. }

158 Chan-jan (T46. 168c4-5) nói: {[Danh từ] ‘thần biến’ không những chỉ cho thân [ứng hóa]. Tất cả những thiện xảo về khẩu và ý cũng là ‘thần biến’.}

159 Chan-jan (T46.168c23-24) nói: {Bắt đầu từ đề mục nghe [giáo pháp] sinh diệt [tứ đế] này, và tứ giáo [sẽ được lần lượt trình bày]. Từng phần tuần tự sẽ được giải thích qua bốn lối nhìn khác nhau.} Như vậy, mỗi giáo pháp [được diễn tả qua tứ đế] lại được giải thích qua tứ giáo, từ đó đưa ra mười sáu lối nhìn.

160 Chỗ này thuộc Tạng giáo (tức sinh diệt tứ đế). Chan-jan (T46.168c25-28) nói: {Sinh có trong diệt, cho nên [bản văn] nói: ‘luôn luôn mới’. Vì [tiến trình này] mang dấu vết của tứ tướng [sinh, trụ, dị, diệt] nên bản văn nói là ‘thay đổi’. Chỗ này làm rõ nghĩa khổ đế và tập đế. ‘Giới và tuệ’ tóm lược đạo đế, và ‘giải thoát’ tức diệt đế, cả hai mặt hữu lậu và vô lậu. Tịch là lý của diệt được chứng ngộ.}

161 Từ kinh Niết Bàn, T12.781a.

162 Chỗ này thuộc Thông giáo (tức vô sinh tứ đế). Chan-jan (T46.169a 3-4) nói: {Vì không có chủ thể [chứng đắc], nên [chủ thể và đối tượng] là ‘Không’. [Bởi vì là] Không, [bản văn] nói là ‘Tịch’. Chủ thể chỉ cho diệt và đạo; đối tượng chỉ cho khổ và tập. Bởi vì chủ thể và đối tượng bất nhị nên [bản văn] nói là ‘tịch’.}

163 Chỗ này thuộc Biệt giáo (tức vô lượng tứ đế). Chan-jan (T46.169a5-7) nói: {Ở đây, những cực đoan chính nó không thực sự đồng với trung đạo. Hơn nữa, Trung được giả định trên hai nền móng cực đoan [Không và Giả]. Như vậy, qua ẩn dụ theo sau, hoa trung đạo trở trên mặt nước của hai cực đoan, ánh trăng trí tuệ xuyên [mây] mù và trụ giữa khung trời pháp tánh.}

164 Chỗ này thuộc Viên giáo (tức vô tác tứ đế). Chan-jan (T46.169a7-9) nói: {Dù rằng tam [đế] tương nhập [vào nhau], bản tánh của trung [đế] là tất cả [những cực đoan] đồng tịch diệt [và đồng chiếu soi]. Sự tương nhập của ba và một [như] viên mãn pháp giới. Tên gọi [chân đế và pháp giới] có khác, nhưng ý nghĩa thì như nhau.}

165 Chan-jan (T46.169a13-15) đưa ra: {Đá và ngọc, độc dược và lương dược tự căn nguyên không phải là hai thứ khác biệt. Tùy theo mỗi cảnh huống chủ yếu khác nhau, mỗi thứ được nhìn nhận và dùng khác nhau. Giáo pháp cũng vậy. Tự nguyên lai vốn là tất cả pháp giới [một và như nhau].}

166 Dục, Sắc, và Vô Sắc.

167 Phối cảnh và chú thích thuộc Tạng giáo. Chan-jan (T46.169a 17) ghi nhận: {Đây là bốn lối giải thích khi nghe được pháp vô sinh [tứ đế]}. Các Bồ Tát không chứng đắc được vô sinh vì các hình tướng hoại diệt thiên lệch trong Tạng giáo đối với họ là xấu ác.

168 Lối thấy của Thông giáo. Chan-jan (T46. 169a19) nói: {[Từ lối nhìn của Thông giáo] tam thừa cùng chung một đường lối tu trì [diệt phiền não từ lối thấy và làm sai lạc hàng giam giữ chúng sinh trong ba cõi]. Như vậy tất cả chứng được vô sinh.}

169 Lối thấy của Biệt giáo. Chan-jan (T46.169a19-21) giải thích: {Nếu vô sinh chỉ tác dụng trên sự diệt trừ kiến và tư hoặc thì nhị thừa ‘có phần’ trong ấy. Nhưng ở đây [theo Biệt giáo] vô sinh được hiểu là diệt trừ căn bản vô minh [là cái che mờ trung đạo]. Như vậy, nhị thừa ‘không có phần’ trong ấy.}

170 Chử sinh (sheng) được dùng ở đây có nghĩa là sinh ra cũng có nghĩa là phát khởi.

171 Đây là hai loại luân hồi đã được phân biệt trong kinh Thắng Man, T12.219c. Thứ nhất, ‘phàm phu luân hồi theo định phận’ mô tả thực nghiệm theo nghiệp luân hồi như sinh tử trong sáu cõi cố định. Thứ hai, ‘siêu luân hồi’ mô tả luân hồi như phương tiện đồng thời phát khởi và chứng nghiệm bởi chư Bồ Tát là những bậc đã đạt đến chỗ như ý sinh thân với mục đích cứu độ chúng sinh.

172 Lối thấy của Viên giáo. Chan-jan (T46.169a22-23) giải thích : {Khi nghe được giáo lý trong Phạm âm a, hành giả liền theo đó mà chứng ngộ được giáo lý trong toàn thể 42 mẫu tự. Đây là giáo lý Viên giáo.} Mẫu tự a, theo Viên giáo, diễn đạt chân vô sinh và sự chứng ngộ trung đạo. 41 mẫu tự còn lại tương đương với 41 quả vị Viên giáo sau sơ trụ, và các nền tảng tư tưởng.

173 Chan-jan (T46.169a23) luận: {Đây là các thứ lớp của bốn lối giải thích liên

quan đến nghe được vô lượng [tứ đế].}

174 Lối thấy của Tạng giáo. Mười sáu chân lý diễn đạt mười sáu tầng lớp diệt trừ tư hoặc đối với tứ đế thuộc Tiểu thừa. Đó là những chứng ngộ từng phần hoặc toàn phần tứ đế trong cõi Dục (8 mục). Đọc chi tiết trong Mochizuki, Bukkyo daijitten, 3.2288c.

175 Thuộc Thông giáo.

176 Thuộc Biệt giáo.

177 Trần sa hoặc- là cái thứ ba trong tam hoặc do Thiên Thai Tông lập ra- mô tả sự mê đắm trong Không làm cản trở cái thấy được Giả đế và phương tiện hoạt dụng của Bồ Tát.

178 Cái thứ ba trong tam hoặc. Vô minh che mờ trung đạo.

179 Kogi (1.278.279) làm rằng mục này chấm dứt với sự quán thúc và tiêu diệt vô minh, vì dường như không nói gì khác hơn là điểm cao nhất của con đường tiệm tiến thuộc Biệt giáo đã nói trước kia. Như vậy, có vẻ như Trí Khải lướt qua Viên giáo. Để giải quyết sự mơ hồ này, Kogi đề nghị rằng câu ‘cả hai quán thúc và tiêu diệt vô minh’ phải mô tả Viên giáo nơi quán thúc và tiêu diệt được hiểu, một cách đồng thời, có nghĩa chẳng quán thúc/chẳng tiêu diệt và tất cả quán thúc và tiêu diệt. Chính Chan-jan cũng không đối chiếu quan điểm của Viên giáo ở đây là gì.

180 Chan-jan (T46.169b7) nói: {[Ở đây bắt đầu] thứ lớp của bốn lối giải thích [khi nghe được pháp] vô tác [tứ đế].}

181 Đó là, Nhị thừa chứng ngộ vô tác theo lối hiểu cá biệt của chư vị. Kogi cho rằng đoạn này xuất xứ từ kinh Samyuktagama (A Hàm) (T2.85b). Vấn đề này còn là nghi vấn.

182 T15.37a. Theo bản kinh ‘Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn’ 500 tỷ khiêu nghe Phật thuyết Niết Bàn vô tác, bạch lời rằng: {Chúng con ngày nay đã chứng ngộ chân tánh và tịnh diệt tất cả hành vi ô nhiễm mà vẫn không hành động... Niết Bàn bốn tánh là vô tác. Vì chúng con đã chứng đắc, chúng con nói rằng chúng con hành động [và tạo tác] mà vẫn không hành động.} Câu văn ‘Bồ tát không thể đến được chỗ chứng ngộ này’ không có trong đoạn kinh văn này, mặc dù các nhà chú giải giả định là ở đây. Chan-jan (T46.169b8-9) nói: {Từ cái hiểu của Tạng giáo về vô tác, Bồ tát không diệt ô nhiễm của họ, và vì vậy, không chứng đắc được vô tác.}

183 Thuộc Thông giáo.

184 Thuộc Biệt giáo. Chan-jan (T46.169b10) nhận định: {Ba mươi [quả vị Bồ Tát đạo] ở trước thập địa là giả [vị]. Chỉ có thập địa là quả vị chánh chân.}

185 Thuộc Viên giáo. Chan-jan (T46.169b11-12) nói: {[Với Biệt giáo] nhị đế [Không và Giả] tô đậm [sự tu tập ở tất cả] thứ bậc [Bồ Tát đạo] trước [thập] địa (bhumi). Nhưng ở đây, [tất cả các địa và cái nhìn về Không và Giả] được hiểu là đồng với Trung đạo là cái được chứng ngộ trên đường vào thập địa. Như vậy có thể nói rằng ‘giả và chân’ tương đồng với nhau.}

186 Trung Luận (T30.33b) Câu kệ đọc là: {Bất cứ pháp sinh từ căn bản nhân và

duyên, tôi nói đồng với Không (bất hữu). Đó cũng là giả danh. Điều này, hơn nữa, là nghĩa của Trung Đạo.} Chan-jan (T46.169b15-16) nói về đề mục này như sau: {[Ở đây bản văn] luận về sự tương đồng của tam đế trong Trung Luận với mục đích tổng kết bốn lối giải thích.}

187 Chan-jan (T46.169b17-20) nói: {Chỗ này giống như nói về một người ngã từ đỉnh núi đá cao chết trước khi rơi xuống đất. Chữ ‘thì mới’ có nghĩa như ‘phải là’. Khi hành giả tu tập quán chiếu về vô thường, cũng chưa biết được rằng [vô thường] thực sự đồng với Không, cái nghĩa ‘phải là’ Không đã có sẵn trong đối tượng.

188 Chan-jan (T46.169b20-23) giải thích: {Có hai loại Giả lập trên căn bản nhân duyên, mỗi loại chính nó tự khác biệt. Có thể nói rằng [cái thấy về] Không và Trung Đạo cũng như vậy. Giả tưởng sai lầm được nói đến ở đây phát sinh qua sự tùy thuận vào vô lượng [nhân và] duyên. Nó không giống như những phương tiện giả lập khác nhau chủ định làm lợi ích cho chúng sinh trên nền tảng của Không.}

189 Uchedavada (Đoạn) và Sasvatavada (Thường). Chan-jan (T46. 169b 23-24) nói: {Một trung đạo dưới hình tướng tách rời thường và đoạn cũng được Nhị thừa chứng đắc.. Nhưng vì quả vị Bồ Tát vượt quá xa quả vị của môn đồ tam thừa, chỉ [riêng] được nhận sự khác biệt của cái gọi là trung [đạo].}

190 Đây là lối thấy của Tạng giáo.

191 Từ kinh Niết Bàn (T12.746b); cũng trích trong Upasaka-Sila Sutra (kinh Ưu Bà Tắc) (T24.1034). Khi một con thỏ, một con ngựa, và một con voi vượt sông, con thỏ chỉ bơi được trên mặt nước, con ngựa thì có thể xuống sâu hơn, và con voi có thể đặt chân vững vàng tận đáy sông. [Ví dụ này] lần lượt đưa ra những khác biệt trong sự chứng ngộ pháp tánh của tam thừa như Thanh văn, Duyên giác, và Bồ tát.

192 Chan-jan (T46.169c15-16) nói: {Vì tam đế thật sự có mặt, [lối thấy này] không giống như lối thấy của Tạng và Thông [giáo]. Như vậy, không phải bị chống đối, nhưng đã có lỗi lầm vì đi theo thứ lớp [tam đế] và chưa thể được gọi là ‘viên’... Dù rằng tam đế tất cả là Không, tất cả là Giả, và tất cả [đồng với] Trung [đạo], hợp lại chúng vẫn giữ một sự kế tiếp.}

193 Chan-jan (T46.169c18) nói: {Từ tâm Không, hành giả đi vào Giả. Vì vậy, đối bệnh mà cho thuốc pháp. Như vậy, cả bệnh lẫn thuốc đều đồng với Không.}

194 Chan-jan (T46.169c20) nói: {[Đây là] nguyên lý Trung Đạo xa rời tất cả [khái niệm đối nghịch] cực đoan. Chỗ này không gì khác hơn là chân Không.}

195 Chan-jan (T46.169c23-24) nói: {Mặc dù tam đế cũng chỉ là tên gọi, tuy nhiên, có thứ lớp trước sau. Vì vậy, [ba dòng kệ] vẫn riêng rẽ.}

196 Chan-jan (T46.169c24-28) nói: {Rằng ‘ba là tất cả trung’ cũng giống như Viên giáo, khi một trung thì tất cả trung. Tuy vậy, một cách tổng quát thì vẫn có thứ lớp, và danh từ ‘trung’ đặt ra trong một ý nghĩa giả danh và phương tiện. Như vậy, tam đế vẫn diễn tả một thứ lớp rõ ràng [cái này rõ phân đối chiếu với cái khác]. Vì [Không] tách rời [những cực đoan] Đoạn và Thường nên gọi là {trung đối với chân

lý}. Thứ bậc này thuận với thập trụ. Vì [Giả] không đoạn tuyệt hình tướng khi hợp hòa với cơ cảm nên gọi là {trung qua cơ cảm}. Thứ bậc này thuận với thập hạnh và thập hồi hướng. Vì [Trung trụ ở] chân lý chính nơi pháp tánh nên gọi là {trung đối với thực tại}. Thứ bậc này thuận với thập địa.}

197 Chan-jan (T46.170a6-9) nói: {Pháp là đối tượng [được chứng ngộ]. Chúng ta xác định đối tượng này qua tứ đế. Trên căn bản [tiếp nhận] đối tượng này, phát sinh hiểu biết. Qua sự hiểu biết, nguyện phát sinh. Vì vậy, nguyện được gọi là {phát tâm giác ngộ}. Người trên thế gian ngày nay phần lớn cho rằng ngòi thiền và an tâm (an-hsin) [qua quán chiếu] là phát tâm [giác ngộ]. Những người như thế đó hoàn toàn thất bại trong việc nhận ra đối tượng dụng công của mình là gì. Họ tuyệt đối không có được mục tiêu trong tâm, và không hề có bất cứ dấu vết nào là {thượng cầu}. Họ cũng không có một ý tưởng rõ ràng về đại bi, và vì vậy hoàn toàn không [nghĩ gì đến] {hạ hóa}. Vì vậy, hành giả [phải biết rằng] phát tâm giác ngộ nằm trong nền tảng đại bi.}

198 Thứ tự của hai mục sau cuối đảo ngược thứ tự đưa ra ở phần mở đầu đề mục phát tâm giác ngộ.

199 Mặc dù Trí Khải và Quán Đảnh không nói gì nhiều hơn ở đây, trong phần chú thích của Chan-jan (T46.170a10-c9), tôn giả luận chi tiết về những phần còn lại này. Chứng kiến sự suy tàn của giáo pháp, thí dụ, có thể phát tâm giác ngộ qua cơ cảm hành giả nương vào để bảo tồn giáo pháp. Thấy người khác làm những việc sai lầm, có thể [phát tâm giác ngộ] vì nhân đó, hành giả hiểu được nguyên nhân của khổ từ hành vi.

200 Theo Chan-jan (T46.170c16-17).

201 Nghĩa đen, {phân biệt cái gì là chủ thể đối với ba cõi Dục, Sắc, và Vô Sắc, và cái gì vượt trên ba cõi này.}

202 Chan-jan (T46.170c20-23) nói: {Chân lý và pháp tánh khác tên nhưng đồng nghĩa. Những chúng sinh có căn cơ sắc bén hoặc trì trệ thuộc cõi người làm lạc chân lý. Những chúng sinh có căn cơ sắc bén hoặc trì trệ thuộc cõi trời làm lạc trung đạo. Hoặc làm chân lý hoặc làm trung đạo, dù rằng đối tượng của sự làm lẫn và đối tượng của sự hiểu biết của chúng sinh là một và cùng pháp tánh, sự khéo léo hoặc vụng về trong hiểu biết và lỗi lầm đều khác nhau. Vì vậy mà thành ra bốn.}

203 Chan-jan (T46.170c24-27) nói: {'Sắc bén' ám chỉ 'đồng nhất', 'trì trệ' ám chỉ 'cách ly'. 'Khế hợp và không khế hợp' tác động giống nhau. 'Cách ly' có nghĩa rằng khổ và nguồn cội khổ được nhìn cách biệt với pháp tánh. 'Đồng nhất' có nghĩa rằng pháp tánh chính nó đồng với khổ và nguồn cội khổ. Đối tượng hiểu biết được nhìn là biệt bởi vì chủ thể hiểu biết không khế hợp. Đối tượng đó được nhìn là đồng bởi vì chủ thể hiểu biết thì khế hợp.}

204 Chan-jan (T46.17a5-6) nói: {Như vậy ý niệm khổ và tập luôn khác với pháp tánh tiêu biểu những người thuộc Tạng và Biệt giáo... Khái niệm khổ và tập đồng với pháp tánh tiêu biểu những người thuộc Thông và Viên giáo.}

205 Từ ẩn dụ về hóa thành trong kinh Pháp Hoa, T9.26a. Hóa thành chỉ là chỗ nghỉ chân trên đường đến với giải thoát, là kho châu ngọc.

206 Theo Murakana, p.78.

207 Câu hỏi này đề cập đến từng cặp một-với-một mà Trí Khải đã lập ra giữa tứ giáo và bốn dòng kệ (7a24ff), bắt đầu với câu ‘các pháp sinh từ căn bản nhân và duyên’. Người đưa ra câu hỏi hiểu rằng cặp tứ đế đầu tiên có thể được nhìn như nói về pháp hữu lậu, nhưng người ấy khó hiểu được tại sao cặp tứ đế thứ hai cũng lại là hữu lậu.

Chan-jan (T46.171b18-21) nói: {Khổ và tập có những lầm lạc vì căn bản của chúng, và có thể nhìn như nhân duyên. Nhưng đạo và diệt tiêu trừ lầm lạc. Vì sao lại nói rằng chúng cũng từ căn bản nhân duyên?. Câu trả lời theo sau giải thích rằng khổ và tập bị diệt trừ vốn từ nhân duyên mà có. [Hơn nữa], nếu không có khổ và tập, thì cũng không thể có đạo và diệt. Cái này có từ cái kia; vì vậy cũng là từ nhân duyên.

208 T12.732a.

209 Chan-jan (T46. 171b28-29) giải thích: {Những phương tiện giả lập trước hết được phát triển trong mục đích hiển lộ [rốt ráo] thực tại của nhất chân pháp giới. Vì phương tiện giả được lập ra thay mặt cho sự chân thực, một lần mức phân chia đã được vẽ ra giữa giả và thực. Với giáo pháp giả và thực [này], khả năng thấy hiểu [của mỗi người] sẽ khác nhau. Như vậy, từng cặp một- giả và thực, [căn cơ] sắc bén và trì độn đã rõ ràng.}

210 Chan-jan (T46.171c2-4) giải thích: {Với tên gọi ‘tứ hoằng thệ nguyện’, ‘hoằng’ có nghĩa ‘sâu rộng’. ‘Nguyện’ có nghĩa ‘hứa giữ hoặc tuyên thệ’. Như vậy nhóm chữ trên có thể được giải thích là ‘tuyên thệ một sự hứa giữ sâu rộng’. Ở đây, hành giả tuyên thệ hoặc giữ gìn sơ phát tâm giác ngộ bằng phương tiện của bốn lời nguyện.}

Tứ hoằng thệ nguyện xuất phát từ ‘P’u-sa ying-lo pen-yeh ching’ (Bồ Tát Anh Lạc Bốn Nghiệp Kinh) (T no.1485), một bản nguyện tác kinh Phật có thể xuất hiện vào cuối thế kỷ thứ năm ở Trung Hoa. Bốn lời nguyện này được giới Phật tử tụng đọc khắp nơi ở Đông Á vào thế kỷ thứ bảy, gồm có: {Chúng sinh vô biên tôi thệ nguyện độ. Phiền não vô tận tôi thệ nguyện diệt. Pháp môn vô lượng tôi thệ nguyện hành. Phật đạo vô thượng tôi thệ nguyện chứng.}

211 Chan-jan (T46.171c7-11) nói: {Mặc dù việc phát tâm [giác ngộ] đã được nói rộng trên nền tảng chân lý [tứ đế], những người học pháp Phật mà chưa hiểu được nhiều thì chưa thể nhận thấy rằng chính tứ đế phục vụ như đối tượng của bốn lời nguyện. Vì vậy, [bản văn] lại thêm một lần nữa giải thích tứ đế trong tương quan với tứ thệ nguyện.

... Tứ đế là đối tượng [của trí tuệ]. Từ đối tượng này, phát sinh hiểu biết. Vì vậy, [bản văn] nói: ‘qua sự hiểu biết’. Đối với ‘bốn lời nguyện’ sự phát nguyện phát triển trên nền tảng hiểu biết. Vì vậy, [bản văn] nói: ‘với sự nhân mạnh trên lời

nguyện'. Hơn nữa, vì tứ đế bao gồm nhân và quả, vượt tam thời. Nhưng thế nguyện đặc biệt gắn liền với những gì sắp đến, nên thuộc về tương lai.}

212 Chan-jan (T46.171c7-11) nói: {Tứ đế liên quan đến lý. Lý vượt ba thời, bốn lời nguyện là sự hứa hẹn, và hứa hẹn thì thuộc về tương lai.}

213 Mana-indriya (Ý căn), căn thứ sáu trong lục căn, là chỗ của ý thức và tư tưởng. Trong Hoa văn có thêm nghĩa là 'dụng ý' hoặc 'ý chí', là nghĩa có thể giải thích [lý do] về sự đồng hóa của Trí Khải về ý thức và phát nguyện.

Chan-jan (T46.171c18-21) ghi chú: {Tứ đế thâm nhập ba hoạt dụng [thân, khẩu, và ý], và ba hoạt dụng này qua lại thường xuyên trong sáu căn. Vì khi phát nguyện thì không luôn cần đến thân và khẩu, nên có thể chỉ nói đến ý. Tuy nhiên, chỗ này chỉ mô tả một cách tổng quát. Nếu hành giả muốn lập luận chi tiết thì phát nguyện liên quan đến cả ba. Ý quy về đối tượng hoặc chỗ hướng đến; khẩu phát ra lời; và thân tỏ bày những dáng vẻ cung kính.}

214 Chan-jan (T46.171c28-172a2) nói: {Vấn: 'Trước kia ông giải thích [về sự phát tâm giác ngộ qua] mười loạt thứ lớp. Tại sao bây giờ ông chỉ nói đến tứ đế?'. Đáp: 'Tứ đế diễn tả [phối cảnh] phổ quát; mười loạt thứ lớp là [phối cảnh] biệt thù. Vì lý do này, khi giải thích mười đề mục, [tứ đế] được đặt chỗ tiên quyết. Nếu bất cứ mục nào trong mười đề mục này thiếu [cái nhìn] về Lý (li) và Sự (shih) thì không khác gì ma thuyết. Vì lẽ này, một sự phổ cập được đưa ra cho tất cả mười đề mục qua sự tham chiếu biệt thù đối với ý nghĩa của tứ đế'.}

215 Sinh, dị, và diệt. Như đã nói ở phần trên, trụ, pháp thứ hai bị lướt qua.

216 Theo Chan-jan (T46.172a21) đối với đoạn văn này, xuất xứ từ T46a 17 nên đọc đúng lại như sau: 'thành Gandharvas (Càn Thát Bà)'. Chúng giống như ảo giác, khi nhìn từ xa tương tự như thành phố với những ngọn tháp.

217 Một trong những tỷ dụ phổ thông tìm thấy trong Samyukta-gama (T2.48b) cũng như trong Pancavimsati ((T8.217a).

218 Đó là y báo (i-pao) tức quả báo xác định môi trường chung quanh khác với quả báo xác định chủ thể hoặc ngã.

219 Từ kinh Niết Bàn (T12.742c-743a) khi bốn yếu tố tạo thành thân căn sánh với bốn loài rắn độc nhốt trong giỏ.

220 Đoạn kinh Niết Bàn, T12.781c, với bổ túc. Chan-jan (T46.172b7-8) luận: {Bốn núi mô tả bốn yếu tố. Bốn hướng mô tả sinh, già, bệnh, chết.}

221 Những cái thấy điên đảo là thấy thường, lạc, ngã, và tịnh ở những cõi không có [những phẩm tánh này].

222 Chan-jan (T46.172b9-11) nói: {'Hướng đi lên diệt trừ những cái thấy điên đảo' chỉ cho nhân (hoặc sinh) khổ. 'Lối đi qua vượt biển trầm luân' chỉ cho chế trừ được [chính] sự khổ. Trong sự biện phân ảo vọng, hành giả phải bắt đầu với thô và tiến dần về tế. Vì vậy nên gọi là 'trừ diệt theo đường hướng thượng'.} Vì khổ diệt không liên quan đến tiến trình tương đối, nên gọi là 'diệt đường ngang'.

223 Kinh Niết Bàn (T12.693b). Bản kinh tiếp tục nói rằng thấy được tứ đế và chắm

dứt sự vây bủa trong vòng luân hồi.

224 Từ một ẩn dụ nổi tiếng về căn nhà lửa trong phẩm Thí Dụ, kinh Pháp Hoa, T9.14a-b; Hurvitz, pp.68-69. Người cha thấy các con mình ‘mãi mê chơi đùa’ trong khi căn nhà đang chìm trong lửa đỏ, cố gắng dẫn dụ các con đến chỗ an toàn với lời hứa ban cho các thứ xe hươu, xe dê, và xe trâu đang để ở bên ngoài.

225 Theo Chan-jan (T46.172c2) thí dụ này lấy từ ‘T’ai-tzu jui-ying pen-ch’i ching’ (Thái Tử Thụy Ứng Bản Khởi Kinh) (T3.475c). Thái tử Tất Đạt Đa [lúc còn niên thiếu] khởi lòng thương xót khi nhìn thấy vô số sâu bọ chết dưới luống cày [trong một cánh đồng], bị loài chim mổ ăn vội vã.

226 Từ ‘Mi-lo hsia-sheng ch’eng-fo ching’ (Di Lạc hạ sinh thành Phật kinh) (T14.42b). Một ngôi tháp ngà đã mở ra trước Ngài Di Lạc như một ân sủng được Ngài đưa qua một vị Phạm thiên nữ. Khi nhìn tòa tháp ngà đổ nát vì vị thiên nữ này, Ngài liền chứng ngộ được sự suy tàn của muôn vật, và phát nguyện chứng đắc Bồ Đề.

227 Nói cách khác, hành giả không chịu sự chi phối của bất cứ [nghịch duyên] nào trong mười nghịch duyên đã đề ra ngoài đề mục thứ nhất của phẩm này như những hình tướng phát tâm ‘sai lầm’. Chính sự xác định sai lầm đầu tiên về giá trị hiện hữu của con người, và vì vậy vẫn quần quanh trong vòng sinh tử. Giải thoát theo Tiểu Thừa vẫn còn là hữu dư Niết Bàn.

228 Căn và thức (hoặc ngã) là năng sinh, tư tưởng là sở sinh.

229 Một đoạn trong những bài kệ mở đầu trong Trung Luận (T30.2b): {Các pháp không tự sinh, cũng chẳng từ sự bảo hộ của cái khác, chẳng từ cả hai, chẳng từ không duyên có. Như vậy, hành giả phải biết chúng không từng sinh}.

230 Đại Trí Độ Luận, T25.102b.

231 T15.39a.

232 Từ T12.682c. Theo bản kinh, người phạm chịu sự chi phối của tứ đế nhưng không hề hiểu biết về chúng. Môn đồ Nhị Thừa hiểu được một phần tứ đế nhưng không nắm bắt được ý nghĩa rốt ráo của tứ đế. Bồ Tát lãnh hội đầy đủ ý nghĩa tối thượng trong tứ đế.

233 Có thể từ kinh Lăng Già, T16.491a, mô tả một đàn nai rối loạn vì khát nước, tưởng lầm sóng nắng là nước.

234 Từ Mahasamghika-Vinaya (Maha Tăng Kỳ Luật) (T22.284a). Ở đây, Devadatta (Đề Bà Đạt Đa), trong mưu toan dối gạt tăng đoàn được sánh với chú khỉ đầu đàn nhìn bóng trăng in trong giếng nước dưới một tàng cây. Vì muốn chiếm đoạt bóng trăng, chú khỉ này níu nhánh cây trong khi cả đàn khỉ đu theo chiếc đuôi của chú. Chẳng may, nhánh cây gãy, tất cả đều rơi [xuống giếng].

235 Chan-jan (T46.173b3-5) nói: {Nếu tất cả đều Không, làm thế nào một hành giả xác định được việc hành trì ‘đồng’ [với Không là đúng] và loại bỏ [những cái] ‘bất đồng’ [với Không là sai] bởi vì không hề có cái gọi là ‘không như vậy’ (non-identical) nằm ở ngoài Không. nếu có bất cứ điều gì bị loại bỏ, thì chẳng khác nào

chạy vòng quanh hư không để tìm kiếm hư không ở một chỗ khác.}

236 Một ẩn nghĩa lấy từ một ẩn dụ nổi tiếng giữa pháp và chiếc bè, cả hai đều được tạo ra với mục đích duy nhất là đưa người đến được ‘bờ kia’. Đọc Madhyamagama (Trung A Hàm), T1.764b-c; và kinh Pháp Hoa, T8.748b.

237 Tứ Niệm Trụ và Bát Chánh Đạo trình bày pháp hành trì thứ nhất và thứ bảy (thất chi) làm thành ba mươi bảy yếu tố giác ngộ. Ở đây ám chỉ tất cả ba mươi bảy phần.

238 Lấy từ Pancavimsati (T8.271b) hoặc Đại Trí Độ Luận, T25.437b. Tu Đà Hoàn và A La Hán là quả vị thứ nhất và thứ tư trong bốn quả Tiểu Thừa (hai quả kia là Tư Đà Hàm và A Na Hàm).

239 Chan-jan (T46.173b28-c2) nói: {Pancavimsati, trong chú giải về pháp vô sinh (anutpattika) cho rằng Đạo đế không gì khác hơn là ba mươi bảy yếu tố giác ngộ-từ căn bản vô sinh. Sự kiện không có ‘tứ quả’ muốn chỉ rằng Diệt đế thì vốn chưa từng sinh. Câu [khởi đầu], ‘theo sau thí dụ này’ trình bày sự quảng diễn của bậc đại sư (Trí Khải) về thí dụ này: Vì Đạo đế và Diệt đế còn không có, thì làm thế nào Khô đế và Tập đế có thể có được?}.

240 Chan-jan (T46.173c6-8) luận rằng: {[Đoạn văn] nên được đọc là lòng thương cảm chúng sinh không có bất cứ lý giải rằng chúng sinh không sinh mà sinh.}

241 Khô có nguyên nhân bên trong (tức bệnh hoạn, phiền não...), và nguyên nhân bên ngoài (tức tội ác, thú dữ, thiên tai...)

242 Chan-jan (T46.173c13) nói: {Đến đây là [bốn lời nguyện, như được hiểu từ cái thấy của] vô lượng [tứ đế] thuộc Biệt giáo.

243 Chan-jan (T46.173c20-21) nói: {Đây là tứ đế thuộc Biệt [giáo] bao gồm cả bốn [lối giải thích] về tứ đế, với [hai mặt] ngã và nhân [và tiến trình từ] thủy chí chung đưa đến một [phương thức] tu tập thâm sâu. Bởi vì cái mà hành giả phải học thì quá nhiều, nên gọi là ‘vô lượng’}.

244 Từ phẩm Dasabhumika (Luận Về Thập Địa) trong kinh Hoa Nghiêm, T9558c. Kogi (1.316) cũng trích Đại Trí Độ Luận, T25.276b.

245 Chỗ này liên quan đến một đoạn kinh Hoa Nghiêm trong phẩm ‘Kệ tán của chư Bồ Tát trên cung Dạ Ma’, T9.465c: {Tâm giống như một họa sĩ đại tài vẽ ra tất cả những cảnh sắc [tụ hội của] năm uẩn. Khắp các cõi thế gian [trong vũ trụ] không một pháp nào mà chẳng từ tâm sinh. Hoặc tâm, hoặc Phật, cả hai không khác. Hoặc Phật, hoặc chúng sinh, cũng đồng như vậy. Tâm, Phật, và chúng sinh- cả ba đều không hề sai biệt. Chư Phật biết rõ vạn pháp đều từ tâm khởi.}

246 Những phiền não từ lối thấy (chien) và ưa thích (ai) tương đương với kiến hoặc và tư hoặc.

247 Chan-jan (T46.174a3-6) nói: {Người họa sĩ tài hoa kia chính mình làm việc của một Bồ Tát. Bàn tay [của họa sĩ] sánh với thể tánh của Bồ Tát trí. Cây cọ vẽ sánh với tâm [lãng xăng] hoặc những trạng thái của tâm [trở thành] đối tượng [quán chiếu]. Hình ảnh là nhân và quả của sáu cõi [luân hồi]. ‘Xóa sạch những dấu

tích cũ' là diệt trừ nhân và quả [trong sáu cõi]. 'Quét lên một lớp sơn trắng và vẽ những hình ảnh mới' diễn đạt Đạo đế và Diệt đế. Lại nữa, tu tập Không sánh với 'xóa đi những hình bóng cũ'. Quán Giả sánh với việc 'vẽ nên những đường nét mới'.}

248 Thứ ba và thứ tư, lần lượt từ tứ niệm trụ. Hai cái còn lại (được nói đến ở đây) gồm có thọ niệm và pháp niệm. Chan-jan (T46.174a12-13) nói: {Nếu hành giả muốn nói đầy đủ về Đạo đế, hành giả nên giải thích tất cả bảy phần [của ba mươi bảy phẩm giác ngộ]. Nhưng ở đây, chỉ có niệm được giải thích, và sáu phần kia chỉ lướt qua. }

249 Một lần nữa, thí dụ 'hóa thành' lấy từ kinh Pháp Hoa, T9.26a. Hóa thành sánh với thoát vòng luân hồi của Nhị Thừa, theo Chan-jan (T46.174a13-14) chứng được khi diệt được kiến hoặc và tư hoặc.

250 Chan-jan (T46.174a 15) nói: {Trong trường hợp này quán chiếu thì tinh xảo, và vì vậy, không đi vòng quanh như lối quán chiếu không thích hợp hoặc thô sơ [thuộc Tạng giáo]. }

251 Trong ẩn dụ về 'hóa thành' của kinh Pháp Hoa, kho châu ngọc sánh với mục tiêu Bồ Đề tối thượng-là mục đích của Bồ tát Đại Thừa.

252 Đó là Tạng giáo.

253 Nghĩa đen, {[những phiền não đã bị] tiêu diệt [từ cái thấy được đạo] cho đến cái thấy được tánh. Với sự tiêu diệt được cái thấy sai lầm và thấy được thực chất của tứ đế, hành giả chứng được đạo trí và tiến gần đến quả vị thứ nhất trong tứ quả Tiểu Thừa-tức Tu Đà Hoàn.

254 Tư Đà Hàm. A Na Hàm, và A La Hán.

255 Đó là Thông Giáo.

256 Quả vị 'Darsana-marga' (Kiến địa), tương đương với Tu Đà Hoàn. Kiến địa là địa thứ tư trong mười địa thuộc Thông giáo. Phần giải thích dưới dạng Anh ngữ, đọc Chappell, T'ien T'ai Buddhism, pp.119-129; và Hurvitz, Chih-I, pp.260-262. Hệ thống này được Thiên Thai Trí Khải phát huy trong hệ thống Thông giáo, dựa vào Pancavimsati, T8.346b, 259c, và Đại Trí Độ Luận, T25.417a.

257 Những quả vị từ địa thứ năm đến địa thứ tám lần lượt trong mười địa thuộc Thông giáo. Địa thứ bảy (Dĩ Biện Địa) cả hai kiến hoặc và tư hoặc trong những hình tướng hiển lộ căn bản đã bị diệt. Quả vị này tương đương với quả vị A La Hán của Tiểu Thừa. Tuy nhiên, vẫn còn những tập khí (vasana), và chỉ diệt được khi chứng đến quả vị thứ tám là Bích Chi Phật địa. Địa thứ chín và địa thứ mười tức Bồ tát địa và Phật địa. Như vậy, mười địa của Thông giáo hội họp ba thừa vào một đường 'chung'.

258 Đó là Biệt giáo.

259 Ở đây trước hết Bồ Tát đoạn kiến hoặc và tư hoặc, chứng ngộ Không đế, ra khỏi ba cõi luân hồi.

260 Ở đây Bồ Tát, vì nguyện đại bi, dùng phương tiện giả lập từ Không, trở lại

luân hồi để độ thoát chúng sinh, đoạn được trần sa hoặc, chúng được Giả đế, có thể đồng thời nhìn thấy Không và Giả.

261 Trong mười hai địa còn lại này, Bồ Tát diệt căn bản vô minh và hiển lộ luân trung đạo.

262 Đó là Viên giáo.

263 Mười địa thấp nhất trong năm mươi hai quả vị thuộc Viên giáo, tương đương với ‘Tương tự tức’. Địa này đoạn được kiến hoặc, tư hoặc, trần sa hoặc, và vô minh, từ đó đạt đến chỗ thấy được trung đạo viên minh.

264 Bốn mươi hai quả vị còn lại, hợp với phần chứng và chân như. Ở đây, vô minh dần trừ diệt, trí tuệ trung đạo được rõ ràng.

265 Chan-jan (T46.174b9) giải thích: {Bốn giáo pháp của tứ giáo, nhân với tứ đế.}

266 Kogi (1.322) trích tác phẩm ‘Maha Chỉ Quán phụ hành suru yếu ký’ (HTC 99.247) của Trạm Nhiên để giữ vững lối giải nghĩa chữ ‘hsin’ ở đây có nghĩa là niệm hoặc sự nhận biết, và chữ ‘fa’ có nghĩa là pháp (dharmas).

267 Chan-jan (T46.174b13-14) nói: {Ở đây, pháp và tâm giả lập sinh phân biệt. Hội nhập pháp tánh là cái gọi là ‘vô pháp và vô niệm’}.

268 Có ý nói đến ẩn dụ về người cùng tử trong kinh Pháp Hoa, T9.17b; Hurvitz, p.88. Đứa con của ông trưởng lão bỏ nhà ra đi, lưu lạc, quên mất đường về. Sau năm mươi năm lang thang đói khổ, tiếp nhận được gia tài. Chan-jan (T46.174b19-21) nói: {Đối với lối diễn đạt ‘năm mươi năm lẻ’ chỉ có nghĩa rằng vì quay lưng lại với gia nghiệp, phiền não gia tăng. Sau khi chối bỏ Đại Thừa, lưu lạc trong năm cõi. Vì cõi A tu la ở giữa cõi naga quý và súc sanh nên nói là ‘hơn’ [năm mươi năm]}.

269 Chan-jan (T46. 174c5) nói: {Ở đây, [bốn lời] thệ nguyện đưa ra trong [lối nhìn về] vô tác [tứ đế] của Viên giáo. Thệ của tứ đế thì không gì khác hơn là tam đế. Vì vậy, tam đế được dùng như những phương tiện tổng quát để biểu thị đối tượng [trên đó] lời thệ nguyện [thành tựu]. ‘Trong khoảnh khắc khởi niệm’ không gì khác hơn những điều đã nói ở [những phần] trên. Nhưng trí tuệ quán chiếu phân biệt [niệm khởi này] thì hoàn toàn khác [với trí tuệ trong ba giáo pháp] trước. Ở đây, ‘một khoảnh khắc của niệm’ chính nó đồng với tam đế, và không còn gì để nói về khoảnh khắc khởi niệm này là ‘căn bản sai lạc hoặc hiểu biết’. Hoặc [hành giả nói cảnh hoặc [nói] căn, tất cả những phối cảnh [phát tâm] đều là pháp giới. ‘Pháp giới’ chính thực chỉ là một tên gọi khác của chân như.}

270 Chan-jan (T46.174b8-10) và Kogi (1.325) cả hai đều ghi nhận rằng tất cả các pháp và những yếu tố đóng vai trò nhân duyên trong việc phát tâm giác ngộ đều đã được nói đến ở đây.

271 Chan-jan (T45.174c11-14) nói: {‘Tất cả các duyên sinh’ chỉ cho nhất niệm và một trăm cảnh giới cùng một ngàn như-thị [pháp] ẩn tàng trong đó. Loại duyên sinh này không có tự ngã. Không tự ngã nên là ‘Không’. Nhưng vì cùng lúc đồng với ngàn như-thị [pháp] nên được gọi là ‘diệu giả’. Xa hơn nữa, vì đồng với pháp

tánh, nên được gọi là ‘diệu trung’ .}

272 Chan-jan (T46.174c14-16) nói: {Dù không phải là ba, mà là ba’ diễn đạt cái Giả. ‘Dù là ba, mà chẳng là ba’ diễn đạt cái ‘Không’. Nếu tiếp tục nói ‘chẳng ba, chẳng phải không phải ba’ thì đó là Trung Đạo. Vì văn bản không có đoạn này, tức giản lược.}

273 Chan-jan (T46.174c17-19) nói: {‘Chẳng tụ chẳng tán’ là cùng lúc phủ định [chỗ này hiển lộ] trung đạo. ‘Tụ’ chỉ cho Không; ‘tán’ chỉ cho Giả; ‘chẳng không tụ, chẳng không tán’ hoàn toàn phủ định cặp phủ định thứ nhất. Đó là chẳng khác cùng lúc chiếu soi [cả hai cực đoạn hiển thị trung đạo]. Cái thứ nhất tương đương với đồng tịch của cả hai [cực đoạn]. Cái sau với đồng chiếu của cả hai [cực đoạn]}.

274 Đó là năng lực phản chiếu rõ ràng của mặt gương.

275 Chan-jan đưa chữ ‘Một’ vào dòng thứ hai ở đây (T46.175a8) .

276 Từ phẩm ‘Kệ tán của chư Bồ tát trên cung Dạ Ma’, kinh Hoa Nghiêm, T9.465c29. Đọc ghi chú 89 và bài tựa của Kuan-ting (Quán Đảnh). Những phần này trở nên nổi bật trong ‘Tam Pháp của Tôn sư Nam Nhạc [Tuệ Tư]’, là pháp [theo hệ thống Viên giáo của Thiên Thai Tông] tương nhập và tương tức trọn vẹn. Đọc Swanson, Foundations of T’ien T’ai philosophy, pp.177-199, bản dịch về những luận đề của Thiên Thai Trí Khải trong ‘Pháp Hoa Huyền Nghĩa’.

277 T15.52b.

278 T14.544c6.

279 ‘Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hạnh Pháp Kinh’ (Kuan p’u-hsien p’u-sa hsing fa ching), T9.392c. Kinh ‘Quán Bồ Tát Phổ Hiền’ do ngài Pháp Tú (Dharmamitra) dịch vào đầu thế kỷ thứ năm. Vì sự liên quan với phẩm ‘Phổ Hiền Bồ Tát khuyến pháp’ trong kinh Pháp Hoa nên được phổ thông như chính kinh Pháp Hoa.

Chan-jan (T46.175a22-24) nói: {[Danh hiệu của] Đức Phật Đại Nhật được dịch là ‘vô ngại’. Thể của phiền não vốn thanh tịnh. Tánh đức Bồ Đề vốn đã tự đầy đủ.

Thân tướng và cảnh giới tương tùy lẫn nhau và có khắp nơi nơi. Chỗ này làm sáng tỏ [ý tưởng từ] hai bản kinh đã nói đến [ở phần trên] rằng nguyên lý có sẵn trong tất cả chúng sinh thì cùng khắp.}

280 Theo Muranaka, p.91; và Nitta, p.238.

281 Từ kinh Hoa Nghiêm, T9.409c.

282 Kogi (1.330) và ‘Makashikan inyo tenkyo soran’, p.78, cho thấy xuất xứ của đoạn này trích từ kinh Niết Bàn, T12.651c, nhưng không lấy nguyên văn. Chan-jan (T46.175a 26) ghi nhận chỗ liên quan với ‘chân không’ và Pancavimsati và Đại Trí Độ Luận, nhưng không chỉ rõ từ chương nào.

283 Chan-jan (T46.175b1-2) nói: {Bởi vì ‘Không’ chính nó đã gồm thu tất cả tam [đế], nên nói rằng ‘Không đồng với Bất Không’. Vì sao chỉ một mình Không là như vậy. Nó cũng không khác với Giả và Trung đạo. Vậy thì, [bản văn] đưa ra [đoạn văn] về ‘vi trần’ và ‘trung đạo’ [nhằm mục đích trình bày] mỗi [đế] gồm thu tam [đế].}

284 Từ phẩm Bồn Tánh, kinh Hoa Nghiêm, T9.624a và 625a. Cũng thấy trong Ratnagotravibhaga (Bảo tánh luận), T31.827b.

285 Hoặc ‘trong tâm’ (hsin).

286 Kogi (1.331) và ‘Makashikan inyo tenkyo soran’ p.78, ghi nhận ‘Susthita-mati-devaputra-pariprccha’ từ bộ ‘Ratnakuta’ thuộc kinh Đại Bảo Tích (Pao-chi ching, T12.128a) là nguồn gốc của ẩn dụ này. Tuy nhiên, sự liên hệ thì không rõ ràng.

287 Từ Thủ Lăng Nghiêm tam muội kinh (T15.633b). Ở đây nói rằng chư Bồ Tát thâm nhập sâu đậm vào lục độ, mỗi độ tan loãng vào nhau như nhiều loại hương thơm hòa vào nhau nếu được nghiền nát và làm thành một thỏi.

288 Từ lời tựa của chính tác phẩm Maha Chỉ Quán, T46.1c-2a.

289 Nói cách khác, vô lượng. Chan-jan (T46.175.24-25) luận: {Số phiền não 84.000, và Phật thuyết 84.000 pháp được [để làm bớt khổ]. Để chỉ một con số không cùng tận, nên nói 84.000.}

290 ‘Kinh tạng’ (Pitaka) Phật pháp.

291 Chan-jan (T46.175c16) nói: {‘Pháp giới của Phật’ là Căn. ‘Pháp giới gập gờ’ là Cảnh. ‘Sinh ra pháp giới’ là Thức.}

292 Kogi (1.336): Theo như hoặc là giống, chẳng giống hoặc là không khác.

293 Kogi (1.336): Vui; khổ; không vui, không khổ.

294 Chan-jan (T46.175c13-14) dẫn chứng từ Đại Trí Độ Luận (T25.269a) nói: {Đà la ni có tuệ tánh. Tam muội có định tánh.}

295 Chan-jan (T46.175b15) hòa nhập chỗ này với Đạo đế.

296 Chan-jan (T46.175c16) hòa nhập chỗ này với Diệt đế.

297 Từ kinh Niết Bàn (T12.652a)

298 Chan-jan (T46.175c24-25) nói: {Sự tướng (ssu-hsiang) có nghĩa là tạo nên sự phân biệt trong pháp giới tương nhập và nhất chân này, như giữa phàm và thánh, chân và giả, hữu tình và vô tình.}

299 Chan-jan (T46.175c29-176a4) nói: {Trong bốn [thứ bậc giải thích] về bốn lời thệ nguyện, từng thứ bậc nói đến từng ‘khoảnh khắc [phát sinh] tâm’, chỉ là niệm sinh khởi như kết quả giao tiếp giữa căn và cảnh. Với sự phân chia theo Tứ [giáo], giáo pháp thứ nhất và thứ hai đều luận về sự diệt niệm là quả vị cao nhất, mặc dù cũng có những khác biệt tùy [theo đường lối] cạn hoặc sâu. Môn đồ Biệt [giáo lấy chỗ khởi niệm] làm căn bản cho cả hai mê và ngộ. Môn đồ Viên [giáo] biết rằng tâm chính là pháp giới.}

300 Đó là, Nhị thừa Thanh văn và Duyên giác, giáo lý được nói trong Tạng giáo và Thông giáo. Theo Chan-jan (T46.176a 6-7), cũng như Maha Chỉ Quán phụ hành sưu yếu ký (Moho Chih-kuan fu-hsing sou-yao-chi), HTC 99.248b. Muranaka (p.93), đưa ra một lối giải thích không quá khác biệt.

301 Theo Chan-jan (T46.176a 19-20), và Murakana (p.49) ở đây lấy các số ba và bốn để chỉ cho các tất đàn. Nitta (p.244) lấy các số ba và bốn để chỉ cho tam và tứ

- giáo hoặc các lối giải thích về những lời thệ nguyện (ngoại trừ Viên giáo).
- 302 Từ kinh Hoa Nghiêm, T9.461c. Sức thần biến của linh dược ‘phổ khử’ sánh với năng lực của diệu tuệ, có thể đoạn trừ tất cả phiền não.
- 303 Phẩm chất của ngọc Như-Ý được nói đến trong kinh Hoa Nghiêm, T9.575b. Chan-jan (T46.176a 18-21) nói: {Nhiều tỷ dụ được đưa ra ở đây nhằm mục đích biểu trưng chân tánh. ‘Phương thuốc bí mật’ chỉ cho giáo pháp; phổ khử (agada) là trí tuệ, sửa và đề hồ là thực hành, và Như Ý châu là nguyên lý. Chỗ này cũng nói đến khái niệm về tứ tất đàn.}
- 304 Theo Nitta, p.243.
- 305 Ý niệm xác định Bồ đề tâm và thực hành pháp Phật như ‘một đại sự nhân duyên (I-ta-shih yin-yuan) [khiến Phật xuất hiện trên thế gian này] từ phẩm ‘Phương Tiện’ kinh Pháp Hoa, T9.7a; Hurvitz, p.30.
- 306 Chan-jan (T46.176b4-6) nói: {‘Một chân lý không sai lầm’ chỉ cho diệu lý (li). ‘Một con đường tuyệt đối thanh tịnh’ chỉ cho diệu trí và diệu hành. ‘Một con đường đưa chúng sinh vượt thoát vòng ràng buộc của luân hồi’ v.v... có nghĩa rằng chúng sinh dùng con đường này mà đến với nguyên lý. Chỗ này làm rõ nghĩa những diệu quả [của viên đạo], nhưng cũng có ý nói đến ba pháp khác.
- 307 Chan-jan (T46.176b10-12) nói: {Với tên ‘sư tử’, [chỉ cho] người đã bước vào [Bồ Tát đạo chân chính], và [bắt đầu] thuyết pháp làm lợi ích chúng sinh. Như vậy, ‘tiếng rống của sư tử’ có nghĩa là thuyết diệu pháp tạng [Viên giáo] này. Đó là giáo pháp được thuyết ra từ người đã chứng được quả vị [từ thực hành].}
- 308 Chan-jan (T46.176b13-14) nói: {Phát huy phương tiện giả lập nhằm mục đích hiển lộ [tột cùng] chân tánh, tìm cầu tăng trưởng đường đạo, và diệt trừ [cảnh giới làm lạc của chúng] hữu tình, đây là tất cả những đức hạnh [đã nói] về bậc [đại giác] là Phật.}
- 309 Theo Chan-jan, T46.176b16-18.
- 310 Chan-jan (T46.176b21-22) nói: {Thể của vô tác này là thực tại [đó là chân tướng hoặc thể tánh của các pháp]. Thực tại này, chính nó, vô tướng; và cái vô tướng này cũng là vô.}
- 311 Theo Chan-jan, T46.176b23-26.
- 312 ‘Wen-shu-shih-li wen p’u-t’i ching’ (Văn Thủ Sư Lợi vấn Bồ Đề kinh) do ngài Cru Ma La Thập dịch, T14.482a, là bản kinh căn bản Thiên Thai Tông tu tập tam muội nói trong đề mục về tứ thiền, hoàn toàn khác với bộ ‘Wen-shu-shih-li wen ching’ (Văn Thủ Sư Lợi vấn kinh) (T no.468), do Sanghaphala (Tăng già bà la dịch).
- 313 Theo Chan-jan (T46.176c15-17) ‘phối hợp’ với đặc tính có nghĩa là ‘thành lập’ đặc tính.
- 314 Bốn hình tướng hoặc bốn thứ bậc trí tuệ hiểu về nhân và duyên từ kinh Niết Bàn, T12.768c. Chan-jan (T46.177a 1) nói: {Phân định [bốn lối giải thích này] theo phương tiện giả và chân, Viên [giáo là chân và] phù hợp với [trí tuệ] ‘tối

thượng’}.

315 Chan-jan (T46.177a1-3) nói: {‘chung’ hoặc ‘riêng’ nhìn trên căn bản [đạo] quả. [Thập] Trụ và [Thập] Hạnh thuộc Biệt [giáo] và hai giáo trước là Tạng và Thông giáo là chung. Viên giáo thì riêng biệt.}

316 Chan-jan (T46.177a3-5) nói: {‘Nông cạn và gần kề’ được phân định dựa trên [phương thức] hành trì. Hành trì của hai giáo pháp đầu tiên thì ‘gần’ [bởi vì chỉ đưa đến hóa thành]. Hành trì của Biệt [giáo] thì xa vì đến được nơi chôn dấu kho tàng nhưng] vẫn còn ‘đi vòng quanh’ [vì không tiến thẳng vào mục tiêu như Viên giáo].}

317 Chan-jan (T46.177a 23-25) nói: {‘nắm được yếu tính của phương tiện giả lập’ có nghĩa là tránh không vướng mắc vào [giáo] pháp phương tiện mà tưởng đó là chân. Biết phương tiện là công dụng, và [biết rằng] ngoài phương tiện không có chân [nào khác]-đây gọi là biết chân.}

Kogi (1.350) giải thích rằng: {‘nhận ra được Giả’ có nghĩa là dùng phương tiện thiện xảo như vậy để phù hợp với thế gian phàm tình, trong khi ‘biết chân’ có nghĩa là nhận biết được rằng cõi thế tục chính nó không ngoài hoạt dụng vi diệu của pháp tánh.}

318 Chan-jan (T46.177a 26-27) nói: {Gieo mầm mống tâm giác ngộ trên nền tảng chân thực, tất cả chư Phật được sinh ra. Đây gọi là ‘hạt giống Phật’.}

319 Đọc Đại Trí Độ Luận, T25.298b. Chan-jan (T46.177b14-15) nói: {Tánh giác của chư Phật lấy đại bi làm thể, và như vậy, từ đại bi mà có.}

320 Bhumea lacena. Được nói đến trong kinh Hoa Nghiêm, T9.779b.

321 Theo phái Nhất Thiết Hữu (Sarvastivadin) thuộc Tiểu Thừa, thọ mạng này là chất liệu của nghiệp giúp duy trì mạch sống và ý thức trong thân khi còn sống.

322 Đọc Đại Trí Độ Luận, 25.609c. Từ truyền thống 32 tướng của Chuyển Luân Vương (cakravartin) hoặc vị vua cai quản bốn phương.

323 Từ Đại Trí Độ Luận, T25.267a.

324 Từ kinh Hoa Nghiêm, T9.778c. Như sợi dây đàn bền chắc đến độ lần át âm thanh của tất cả những dây đàn khác, như tâm giác ngộ viên diệu này vượt qua tất cả những [tâm] khác.

325 Cùng chỗ., T9.778c. Sữa sư tử, khi pha vào bình chứa sữa bò, sữa dê, sữa cừu, sẽ khiến cho [mùi vị] các loại sữa kia mất đi.

326 Chan-jan (T46.177c4) nói: {Cầm trên tay chiếc búa nhất thiết trí, có thể phá tan đỉnh núi [dựng lên từ] những lối nhìn sai lạc.}

327 Từ (Ta-chuang-yen ch’ang-che wen fo na-luo-yen li ching), T14.853a. Vị tạo hóa theo truyền thống Ấn Độ, thường đồng hóa với Phạm Thiên. Chan-jan (T46.177c4-5) nói: {Chiếc tên của vị trời Na La Diên có thể bắn xuyên qua một vành sắt, như lòng bi vô điều kiện của Bồ Tát có thể phá vỡ tất cả.}

328 Cách nói này có nghĩa là một tỷ. Kinh dùng chữ đại địa trong khi Maha Chi Quán dùng chữ đại thiên, vì vậy, theo kinh chúng ta nên đọc là ‘trong đại địa’ thay vì ‘trong vũ trụ’.

329 Gồm có thức ăn, quần áo, hương thơm, và những vật dụng cần thiết cho một tăng sĩ.

330 Kinh có thêm đoạn: ‘không đăc đượ quả A la hán’.

331 Tu đà hoàn, Tư đà hàm, A na hàm, và A la hán và từng thứ bậc phân chia từ sơ đến viên.

332 Theo sự hiệu đính của Dr. Donner trong luận đề của ông, và theo Muranaka, p. 98.

333 Chỗ trích dẫn này trong Maha Chỉ Quán liên hệ đến đức hạnh của vị tăng sĩ Đại thừa không giữ giới luật, không thấy trong bản kinh hoặc trong những chú giải của Trạm Nhiên (Chan-jan) (T46.177c14).

334 Trích từ Ratna-rasi Sutra trong tập Ratnakuta (Đại Bảo Tích), T11.640a-b.

335 Năm trọng tội là: giết cha, giết mẹ, giết vị A la hán, làm thân Phật chảy máu, và phá hoại sự hòa hợp của tăng đoàn.

336 Ba trong mười ác nghiệp đầu tiên thuộc thân, bốn ác nghiệp kế tiếp thuộc khẩu, và ba ác nghiệp sau cùng thuộc ý.

337 Trích từ ‘Nhu Lai mật tạng kinh’ (Ju-lai mi tsang ching), T17.844c-845a.

338 Đó là bốn lối giải thích về bốn lời phát nguyện dựa vào các thứ bậc của tứ đế hoặc tứ giáo.

339 Từ kinh Niết Bàn, T12.727c-128a. Cây thầu dầu và cây trầm hương thường được dùng để ví với phiền não và Bồ Đề.

340 Chữ ‘Tức’ đặc biệt chỉ cho những ngạn ngữ trong kinh điển như phiền não ‘tức’ giác ngộ hoặc chúng sinh ‘tức’ Niết Bàn (Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn Kinh, T15.52b0 và Duy Ma Cật Kinh, T14.549a, 550c-551c), Thiên Thai Trí Khải sử dụng thường xuyên cả hai kinh này để xiển dương lý Lục Tức trong Viên giáo. Đọc Chih-I, San kuan I, (Trí Khải, Tam Quán Nghĩa), HTC99.98b. Thiên Thai Tông vào những giai đoạn cuối đời Đường và Tống, những luận cứ khả dĩ bao quanh ý nghĩa xác lập của chữ ‘tức’ và chữ ‘bao gồm’, ý niệm về ‘tức’ thường được nhắc đến trong [câu nói làm] biểu tượng của Thiên Thai Tông là ‘ba ngàn thế giới bao gồm trong một niệm’ hoặc ‘nhất niệm tức Không, tức Giả, và tức Trung Đạo’.

Hạnh Mãn (Hsing-Man) nói trong tác phẩm ‘Lục Tức Nghĩa’ (Liu-chi i, HTC100.805a) như sau: {Trong nhất niệm hành giả có thể quán vẹn toàn tam đế hơn là một, là một, hơn là ba. Nhân và quả [vốn đã] đầy đủ. Chữ ‘Tức’ nên được hiểu như trên.} Đọc những lập luận nổi tiếng của Tri Lễ (Chih-li) trong tác phẩm ‘Thập bát nhị môn chỉ yếu sao’ (Shih-pu-erh men chih-yao ch’ao), T46.707a 21-b4, 710a 16-b8), và những tư liệu liên quan đến cuộc tranh cãi giữa hai phái Sơn Gia và Sơn Ngoại về Thiên Thai Tông.

Trạm Nhiên (Chan-jan), T46.178c13-15, nói: {Có những giảng sư trên thế giới ngày nay đều nhìn sơ trụ là quả vị Bồ tát. Điều này là vì họ không thấu hiểu được Lục Tức. Nếu đó là cách [thuyết giảng] cho thính chúng, thì những người tu tập

thiền một cách mê muội còn đi về đâu nữa? }

Luận về Lục Túc theo truyền thống Thiên Thai, và những đề tài liên quan đặc biệt đến cuồng giáo hoặc cuồng thiền, đọc Donner, Sudden and Gradual Intimately Conjoined, pp.201-226.

341 Chan-jan (T46.178c13-15) nói: {‘Trước’ có nghĩa là Lý [túc]. ‘Sau’ có nghĩa là Cứu Cảnh [túc]. Câu hỏi [có ý] hỏi rằng lúc phát tâm giác ngộ có thể ‘hiển chân’ qua lý hoặc chỉ được gọi là ‘hiển chân’ khi đạt đến chỗ rốt ráo [giác ngộ]}.

342 Từ Pacavimsati hoặc Đại Trí Độ Luận, T25.584c-585c. Ánh sáng giác ngộ không thể ở bên ngoài tia sáng khi ngọn nến được thắp lên hoặc bên ngoài đóm lửa tàn trên đầu ngọn đuốc; ở cả hai mà cũng chẳng cùng thời.

Chan-jan (T46.179a4-7) nói: {Trên nguyên lý nền tảng không có đường phân chia giữa điểm đầu tiên và cuối cùng. Nhưng trên những khác biệt của sự tương, đường phân chia được dựng lập trên tiến trình của sáu thứ lớp. Hợp lại cái dụng của hai chữ ‘lục’ và ‘túc’ đưa ra ý tưởng rằng, qua [phương thức] tu trì của Viên giáo, ngay từ khoảnh khắc phát tâm giác ngộ, hành giả chẳng hoàn toàn đồng với lý mà cũng chẳng mảy may rời lý.}

343 Chan-jan (T46.179a13-17) nói: {Đại Sư có tín tâm rằng [giác ngộ] đã sẵn đủ đầy trong niệm đầu tiên nên không làm hao hụt đi [giáo pháp của Viên] giáo, nói rằng trường hợp này không phải vậy. Đại Sư biết rằng khi chân trí phát huy đến tột đỉnh, thì [đạo] được tròn đầy. Vì vậy, đại sư không lo ngại rằng mình sẽ không có [chỗ đứng của thánh nhân]. Về mặt này, ‘thủy và chung cả hai đều đúng’. Nói rằng chỉ có Phật mới chứng đắc rốt ráo, và người phàm thì không có phần, là [một lời nói] sai lầm ở chỗ sau cuối. Nói rằng người phàm đã sẵn tương ứng với nguyên lý, và vì vậy nên chính họ đồng với chư Phật, là [một lời nói] sai lầm ở chỗ khởi đầu. Để tránh những sai lạc như trên đối với thủy và chung [của đạo viên mãn], hành giả nên quen thuộc với Lục Túc.}

344 Cũng gọi là ‘Phân chân túc’.

345 Chan-jan (T46.179a 19-21) nói: {Những hành giả hành thiền một cách mê muội hầu hết [sa vào] tâm kiêu mạn. [Các nhà phân tích] kinh văn có ý muốn dành riêng [đạo quả] cho các bậc [thánh] cao trọng. Cả hai [lầm lỗi] đều từ lời giải thích [khái niệm] về ‘Túc’ mà không hiểu rõ Lục Túc.}

346 Tsang, từ chữ garbha trong Phạm văn, cũng có nghĩa là ‘nơi chứa đựng’ hoặc ‘kho tàng’. Trong các tác phẩm Phật giáo Trung Hoa quan trọng vào thời Trung cổ như ‘Khởi Tín Luận’ (T no. 1666), chữ ‘Nhu Lai Tạng’ có nghĩa là thực tại như thị hằng hữu ‘chứa’ trong sự che phủ dưới những sai lạc bất định từ sự tương.

347 Chan-jan (T46.179b1-4) nói: {Đối với sự giải thích về Như Lai tạng qua tam đế, [nói rằng] tất cả chúng sinh đều có đủ Như Lai Tạng cũng như tam đế. Như đã thuyết ở phần trên trong phần [giải thích] về tứ hoàng thế nguyện và tứ đế từ cái nhìn của Viên giáo, nguyên lý này đã được nói tự bao giờ, nhưng chúng sinh

không được nghe thấy. Với tánh đức này thì không hề có khoảng cách ngăn nào [giữa chúng sinh và] chư Phật.}

348 Chan-jan làm việc chơi chữ ở đây. Lấy câu ‘trong đời sống thường nhật’ (hoặc hành xử hằng ngày) họ vẫn không nhận ra nó’ và đọc ngược lại, tôn giả giải thích câu trên có nghĩa là ‘thường hưởng ánh tuệ nhật mà không hề hay biết’.

Chan-jan (T46.179b7-9) nói: {Vì có nguyên lý có vòng sinh tử. Sống và chết thuộc vào lý. Nhưng vì con người không hiểu rằng chính sống và chết đồng với lý, [bản văn] nói: ‘con người [thường xuyên] thọ dụng ánh sáng của mặt trời nhưng không hề biết’. Như người thể gian sử dụng ánh nắng mặt trời mà không cảm nhận món nợ với mặt trời.}

349 Chan-jan (T46.179b9-10) nói: {Vì con người chưa bao giờ được nghe và thấy, nên vẫn không biết rằng lý tánh trong tam đế đầy đủ nơi con người. Vì vậy nên con người không nhận biết được rằng pháp Phật có mặt khắp nơi.}

350 Chan-jan (T46.12-14) nói: {Mặc dù loài hươu hoặc dê thấy [bốn hướng chính], chúng vẫn không biết được phương hướng của chúng có nghĩa gì. Như vậy, hành giả nên biết rằng [người] phàm và [môn đồ] Tiểu [thừa] không có cái thấy sâu dày về hướng chính và hướng phụ [đối với thực tại]. Cái chân thực trong thực tại là hướng chính. [Sự phơi trải] của phương tiện giả lập là hướng phụ.}

351 Chan-jan (T46.179b14-16) nói: {Nghe được giáo pháp, hành giả có được kiến thức. Đó là hành giả biết được nguyên lý của thực tại nói ở phần trên. Nếu hành giả không nghe đến tên, thì chừng nào mới hiểu được [pháp]? Con người trong thế giới ngày nay chối bỏ giáo pháp mà chỉ ưa thích quán chiếu về lý (li-kuan) thì thật là quá đỗi sai lầm, quá đỗi sai lầm!}

352 Từ cái Túc thứ hai, Thiên Thai Trí Khải (hoặc Quán Đảnh) viết xuống thêm một chữ ‘Tâm’ trong hai dấu ngoặc kép, ‘tâm giác ngộ’. Mặc dù sự đối khác dường như rất ý nghĩa, nhưng cả Trạm Nhiên và những nhà chú giải khác không ghi nhận chỗ này. Có thể rằng đoạn văn trên được đọc cùng cách đọc đoạn nói về cái Túc thứ nhất- chân tâm giác ngộ ở thứ bậc Lý Túc.}

353 Từ kinh Niết Bàn, T12.618b. Trong bản kinh ẩn dụ này được dùng để làm sáng tỏ một ẩn dụ khác- đó là một người thầy thuốc vụng về dùng vị thuốc mạnh một cách sai lầm để chữa tất cả mọi căn bệnh. Có người được lành, nhiều người khác bị hại; nhưng người thầy thuốc này vẫn ngu muội tin vào phương pháp chữa bệnh của mình. Cả hai ẩn dụ được đưa vào cuối phẩm trong phần nói về tứ thiên (Tu Đại Hành) tỷ dụ cho những vị thiên sư vụng về, là những người đã lên tiếng chỉ trích phương tiện hành trì thiết thực trong lãnh vực tôn giáo do cái hiểu sai lạc của họ về giáo lý phiền não tức Bồ Đề.

Chan-jan (T46.179b17- 18) nói: Chỗ khởi đầu [ở đây] với mục đích tựu thành cái thượng và chối bỏ cái hạ, [bản văn nhấn mạnh rằng] hành [pháp] thì vẫn hơn là chỉ thính [pháp]. Yếu chỉ của việc nghe pháp nằm trong việc thực hành, nhưng không phải chỉ biết lập lại trên miệng lưỡi trong những buổi lạm bàn [với kẻ khác]}.

354 Chan-jan (T46.179b24-27) nói: {[Đoạn văn] từ ‘Điều thiết yếu’ nhắc lại sự tán tụng [đã nói trước]. ‘Quán tâm cần phải rõ ràng và thâm sâu’ nhấn mạnh rằng cái hiểu trước hết phải được dựng lập trên lý, và [điều này quay sang] làm chỗ sinh khởi của hành. ‘Lý và tuệ trong tương hợp’ minh định rằng trước tiên hành phải được dựng lập tương ứng với lý, và [điều này, quay sang] phát khởi sự hiểu biết. Như vậy, thấy rõ tâm và lý hoạt dụng trong sự đáp ứng lẫn nhau. Trong [phương pháp] tu tập, hành giả nương vào lý mà quán tâm. Trong lý thuyết, giáo pháp căn cứ trên thực hành. }

355 Hua-shou ching, (Hoa Thủ Kinh) T16.140b.

356 Đại Trí Độ Luận, T25.101b. Thực ra có đến sáu cặp trong năm dòng. Bản văn đọc là: {(1) người có sẵn trí tuệ nhưng chưa nghe nhiều về pháp thì không biết được chân lý: giống như ở trong nơi đầy bóng tối, [dù có] cặp mắt lành mạnh nhưng cũng chẳng thể nhìn thấy được gì. (2) Người không biết được chân lý nếu nghe nhiều pháp nhưng lại thiếu trí tuệ: giống như ở trong vùng ánh sáng của một ngọn đèn nhưng lại không có mắt. (3) Người nghe được pháp và có trí tuệ sắc bén thích ứng trong việc tiếp nhận pháp. (4) Nhưng người chẳng nghe pháp cũng chẳng có được trí tuệ, chúng ta gọi đó là một con bò trong thể xác con người. }

Chan-jan (T46.179c11-12) nói: {Khi ‘nghe [pháp] phát sinh trí tuệ thì đủ’ để hành giả hiểu được nguyên lý tam đế. }

357 Từ kinh Kim Cang (T8.750c). Đoạn kinh nói rằng: {Tu Bồ Đề! Nếu tâm của Bồ Tát trụ nơi pháp mà hành việc bố thí, thì cũng như người vào chỗ tối chẳng nhìn thấy chi cả. Nếu tâm của Bồ Tát chẳng trụ nơi pháp mà hành việc bố thí thì như người có mắt dưới ánh sáng mặt trời liền thấy đủ các sắc tướng. }

358 T15.633c-634a. Ở đây Đức Phật so sánh việc tu trì đến Thủ Lăng Nghiêm tam muội với việc thực tập bán tên. Chỉ như trong [việc bán tên], người xạ thủ chuyên chú bắt đầu nhắm vào những tiêu điểm lớn, dần dần thu nhỏ kích thước của tiêu điểm nhỏ chỉ bằng một phần trăm của sợi tóc; cũng như trong phương pháp tu trì, hành giả khởi công qua những tu tập căn bản, và dần dần tiến gần đến chỗ sâu xa. Những tu tập ở bước đầu của hành giả có thể không ‘phù hợp’ với chân như, nhưng dần dần hành giả sẽ thâm nhập đến chỗ này.

Chan-jan (T46.179c27) nói: {[Thiên Thai Trí Khải] đưa vào một sự tương tự nhưng không lấy phương pháp từ trong kinh, [là cái thuộc Biệt giáo]. Như vậy, hành giả Viên giáo quán chiếu [theo] đốn pháp. Người bắn cung từ những lần tên đầu tiên [đã nhắm vào] những tiêu điểm lớn. Tài nghệ của người này càng lúc càng khá hơn và người ấy có thể đến gần [tiêu điểm] nhưng mục tiêu chính nó vẫn y chỗ cũ. Đoạn văn này biểu thị Viên giáo. }

359 Từ phẩm ‘Công đức Pháp sư’ trong kinh Pháp Hoa, (T9.50a; Hurvitz, p.276), công đức của sáu căn thanh tịnh (Tương Tự Tức) được diễn tả chi tiết trong phẩm kinh này.

Chan-jan (T46.180a 12-16) nói: {[Trí tuệ của hành giả] phù hợp và mang theo sự

tương tự với [trí tuệ tròn đầy của] thực tại nên ‘trực nghiệm chỗ không đối lập’. [Bản văn] chỉ nói rằng ‘tất cả tâm niệm của hành giả trở nên phù hợp với cái được thuyết trong những bản kinh từ chư Phật trong quá khứ’, cho nên hành giả chưa thể nói rằng cái mà hành giả thuyết chính là một bản kinh. Nếu là trường hợp của những người [đạt đến] phần-chứng-tức tự cho mình là Phật và [trực nhận] tám phẩm hạnh [đưa đến Bồ Đề], tương tự như những tỷ dụ được nói trong kinh Duy Ma Cật, ngay cả một người chuyển bánh xe pháp thì vẫn được biết như Bồ Tát hạnh. Phần sau [này] là những hạnh có đặc tính của Bồ Tát sơ trụ.}

360 Sự thanh tịnh lục căn được thuyết trong phẩm ‘Pháp Sư Công Đức’, kinh Pháp Hoa, T9.47c-50b. Lục căn thanh tịnh và tương-tự-tức tương đương với quả vị Thập Tín trong 52 quả vị thuộc Viên giáo.

361 Hành giả ở thứ bậc này diệt kiến hoặc (do phân biệt đạo lý mà khởi lên như thân kiến, biên kiến...) và tư hoặc (do tham, sân, si, mạn mà khởi lên) cũng như trần sa hoặc (do trí tuệ chưa viên mãn của Bồ Tát mà sinh ra chướng ngại trong việc hóa đạo), nhưng chỉ diệt được căn bản vô minh. Như vậy họ đạt đến chỗ tương tự như chứng ngộ lý Trung Đạo, nhưng vẫn chưa vào được chỗ tinh rỗng của Trung Đạo.

362 Chỗ Tức này vào quả vị thứ 41 trong 52 quả vị Viên giáo. Chỉ có quả vị Bồ Đề (Diệu giác) là không tính, vì đến cái Tức thứ sáu- Cứu Cánh Tức. Trong từng quả vị trong 41 quả vị này, một phần vô minh bị diệt và một phần trí tuệ trung đạo được khai mở. Như vậy, viên tuệ tiếp thu được trung đạo hoặc ‘chân [như]’ càng sâu đậm trong ‘Phần Chứng’}.

Chan-jan (T46.180a21-23) nói: {Ở quả sơ [trụ] hành giả diệt một phần [vô minh] và nhận ra tam tánh đức Bồ Đề. Hành giả mở kho báu tam tánh đức Bồ Đề và lộ bày sự tăng trưởng của chân lý. Khi hành giả tiến dần về Đẳng giác, [những tánh đức này] càng trở nên sâu thẳm và siêu việt. Đây là tiệm tiến của hành giả Viên giáo.}

363 Từ Anh Lạc Kinh, T24.1012c. Sáu vị chuyển luân vương với những luân xa khác nhau. Họ được nhận ra như thập tín, thập trụ, thập hạnh, thập địa, và quả giải thoát. Luân xa bằng đồng chỉ cho thập trụ.

364 Quả vị sơ trụ, nơi khởi sự diệt vô minh, và khởi sự vào được trung đạo.

365 Đẳng giác (Teng-chueh), quả vị thứ 51, trước khi viên mãn Bồ Đề.

366 Tỷ dụ trong kinh Niết Bàn, T12.724b.

367 Đây là tám giai đoạn truyền thống đối với thọ mạng của một vị Phật (1) Từ cung trời Đâu Suất giáng hạ, (2) Nhập thai, (3) Trụ thai, (4) Xuất thai, (5) Xuất gia, (6) Thành đạo (đắc giải thoát dưới cội Bồ Đề), (7) Chuyển pháp luân, (8) Nhập Niết Bàn. Theo Thiên Thai [Tứ Giáo Nghi] thì bỏ qua số (3) và đưa ‘hàng ma’ vào giữa số (5) và số (6).

368 Phẩm Phổ Môn (Samatamukha) trong kinh Pháp Hoa diễn tả sức thần biến của Đức Quán Thế Âm qua 32 tướng để đáp ứng nhu cầu phổ độ chúng sinh.

369 Dha là mẫu tự cuối trong 42 mẫu tự trong Phạm văn. Trên căn bản lý thuyết trong chương Tứ Niệm Trụ trong Đại Trí Độ Luận (T25. 407c), ngài Huệ Tư (huissu) sánh 42 mẫu tự này với 42 quả vị thành tựu đường đạo từ thập trụ cho đến Diệu giác. Như vậy, mẫu tự a thứ nhất diễn đạt sự chứng ngộ đầu tiên trí tuệ trung đạo hoặc tánh vô sinh của các pháp. Mẫu tự sau cuối, dha, diễn tả sự thành tựu của trí tuệ này vào Phật giới.

370 Tứ Đạo (tao) hoặc giác ngộ.

371 Chan-jan (T46.180b12-14) nói: {Mỗi phần trong lục tức, chữ ‘Bồ Đề’ hoặc giác ngộ được dùng, các chữ ‘Chỉ và Quán’ cũng được áp dụng. Những chữ này được dùng uyển chuyển thay cho chữ ‘Tức’. Từng mỗi phần trong Lục Tức, [mục] Chỉ Quán được để ở chỗ gần cuối. Như vậy, hành giả nên biết rằng tất cả đều gọi là Chỉ Quán, hoặc từ lý, hoặc từ văn tự, hoặc từ quả vị rốt ráo.}

372 Tỷ dụ từ kinh Niết Bàn, T12.407b. Thiên Thai Trí Khải giới thiệu những đặc thù phù hợp với tiến trình của lục tức.

373 Đại Trí Độ Luận, T25.438a. Năm loại này, theo thứ tự hướng thượng, là: Phát tâm Bồ Đề, Phục tâm Bồ Đề, Minh tâm Bồ Đề, Xuất đạo Bồ Đề, và Vô thượng Bồ Đề.

374 Thiên Thai Biệt Giáo trình bày một hệ thống 52 quả vị từ kinh Anh Lạc như tiến trình qua tam đế Không, Giả, cả hai đi vào nhau, và Trung.

375 Cùng hệ thống 52 quả vị trong kinh Anh Lạc được nhắc lại theo hệ thống Viên giáo. Như vậy, mặc dù đường đi lên được dùng để mô tả, nó diễn đạt sự minh bạch và sâu sắc sức thấu triệt của hành- tam đế có đầy đủ trong nhất niệm.

376 Theo Chan-jan (T46.180c15-16) Lý Tức bị lướt qua vì hành chưa khởi đầu và niệm giác ngộ vẫn chưa hiển lộ đầy đủ ở giai đoạn này.

377 Đại Trí Độ Luận (T25.438a3-5) nói: {Trong biển sinh tử vô cùng tận con người khởi niệm giác ngộ tối thượng. Nghĩa này gọi là ‘giác ngộ’ hoặc ‘Bồ Đề’. Đó là tương tự như nói quả nằm trong nhân.} Chan-jan (T46.180c15) nói: {Phát tâm giác ngộ ở thời điểm này, hành giả chưa thực sự khởi công tu hành. Vì vậy, tương đương với Danh Tự Tức.}

378 Đại Trí Độ Luận (T25.438a 5-6) nói: {Ở đây hành giả trừ phiền não và diệt tâm [ô nhiễm] qua sự tu tập [lục] độ. Chan-jan (T46.180c16) nói: {Trong tâm diệt phiền não này, sự diệt trừ [phiền não] cũng chưa hoàn tất. Như vậy, tương đương với Quán Hành Tức.}

379 Đại Trí Độ Luận (T25.438a6-9) nói: {Hành giả hiểu rõ ràng các tướng, cả biệt lẫn thông của các pháp trong quá khứ, hiện tại, và vị lai. Và hành giả chứng ngộ rằng chân tánh của các pháp vốn thanh tịnh.} Chan-jan (T46.180c16) nói: {Với tâm chiếu rạng này, hành giả ra khỏi bóng tối. [Chỗ này] tương đương với Tương Tự Tức.}

380 Đại Trí Độ Luận (T25.438a 9-12) nói: {Trong trí tuệ viên mãn, hành giả đạt được phương tiện lực, và vì vậy hành giả không bị trí tuệ viên mãn này trôi buộc.

Hành giả biết rõ tất cả phiền não, thấy được chư Phật khắp mười phương, chứng đắc được pháp vô-sinh-pháp-nhãn (anutpattikadharmaksanti), xa lìa ba cõi, và đến được nhất thiết trí (sarvajna).} Chan-jan (T46.180c16-17) nói: {Đắc nhất thiết trí tương đương với Phần Chứng Túc.}

381 Đại Trí Độ Luận (T25.438a 13) nói: {Chứng đắc giải thoát tối thượng.} Chan-jan (T46.180c17) nói: {Tối thượng và siêu việt tương đương với Cứu Cánh Túc.}

382 Loại Bồ Đề thứ ba, thứ tư, và thứ năm theo Đại Trí Độ Luận nên được đề cập đến ở đây, nhưng một cặp vấn đáp khác lại được đưa vào giữa.

383 Chan-jan (T46.180c22) ghi chú: {Trong tất cả các giáo lý, đoạn đặt trước diệt.}

384 Đó là đạo (tao), có thể đọc là Bồ Đề hoặc giác ngộ.

385 Ở đây, Shiki (1.388) luận rằng diệt và đoạn cùng áp dụng cho cả hai kiến hoặc và tư hoặc. Theo lối này thì diệt kiến và tư hoặc có trước đoạn kiến và tư hoặc. Hai cái hoặc này là hai cặp chương ngại khác nhau được giải quyết với những quả vị khác nhau trên đường đạo.

386 Ở đây, chúng tôi trở lại hàng lớp của năm loại Bồ Đề hoặc ‘giác ngộ’ từ Đại Trí Độ Luận với 52 quả vị thuộc Viên giáo.

387 Thập Địa Kinh Luận (Shih-ti ching lun), T26.175c-176b, do ngài Thế Thân (Vasubandhu) soạn và Bồ Đề Lưu Chi (Bodhiruci) dịch hơn nửa đầu thế kỷ thứ sáu. Sự kiện này phát huy một truyền thống kinh luận quan trọng được biết là Địa Luận (Ti-lun).

388 Thập Địa Kinh Luận, T26.176b, nói: {Hành giả làm lớn rộng tất cả độ từ độ đầu tiên.} Có chỗ lại nói: { Mỗi địa trong thập địa, chư Bồ Tát tương ưng đầy đủ với tất cả tùy phần pháp làm thuận tiện cho việc giác ngộ.}

389 Từ ẩn dụ ‘hóa thành’ trong kinh Pháp Hoa, T9.26a; Hurvitz, p.148. Theo Chan-jan (T46.181a 7-12) ‘nông cạn’ là vì không thâm nhập trực tiếp vào được Viên giáo; ‘gần’ là vì chỉ quanh quẩn ở hóa thành mà không đi về chỗ chôn dấu kho tàng.

390 Chan-jan (T46.181a 13-14) nói: {‘Xuống’ chỉ cho chín hình tướng trôi buộc trong cõi khổ [của con người]. Thoát khổ cho riêng mình gọi là ‘lên’. Cả hai đều [bị loại bỏ] như sai lầm trong mục đích hiển lộ cái chân chính.}

391 Trí Khải (hoặc Quán Đảnh) bỏ qua phần nói về mười cách phát tâm chân thực ở đây, mặc dù giáo lý tứ đế có thể được hiểu là đã bao gồm chỗ [bỏ qua] này.

392 Chan-jan (T46.181a 16-20) nói: {Trong phần nói về bốn lớp tứ đế ở trên, cái hiểu phát sinh khi lấy [giáo lý tứ đế] làm đối tượng. Vì có [những khác biệt giữa mức độ trí tuệ] cao và thấp, thấp bị loại bỏ và cao được dùng để hiển lộ [cách phát tâm] chân chính. Ở đây, [trong phần nói về tứ hoàng thệ nguyện] lời nguyện hành trì phát sinh từ cái hiểu, vì tri thức phải đầy đủ trong hành động. Hơn nữa, vì có những khác biệt qua [hình tướng của chân lý là] đối tượng hiểu biết, những sự loại trừ cũng được áp dụng đối với chính tứ hoàng thệ nguyện. Như vậy, dù rằng có sự phát nguyện hành trì [trong tất cả tứ giáo], lời nguyện hành trì theo suốt ba giáo

pháp đầu là sai lầm, và chỉ có lời nguyện đi suốt [Viên giáo] diệu kỳ là đúng. Vì lý do này, [bản văn] cũng làm lại việc loại bỏ với lục tức. Vì vậy, [bản văn] nói: ‘phát triển và khai mở đến chỗ sâu xa và vi diệu’.

393 Từ Chuang-tzu, cf. Watson, The Complete works of Chang-tzu, p.360: {Hạt châu đáng giá ngàn vàng chỉ có dưới hàm loài Hắc Long dưới đáy cửu trùng.}

394 Tỷ dụ từ kinh Niết Bàn, T12.617c. Những người lấy vô thường, khổ, vô ngã, và bất tịnh [thuộc giáo lý Tiểu Thừa] làm chân lý tối thượng sánh với ‘người bơi lội vui chơi trong ao nước mùa xuân, làm rơi viên ngọc bích xuống đáy nước sâu. Mọi người đều nhào xuống nước để tìm viên ngọc quý báu, tranh nhau nhặt lấy gạch, ngói, cỏ cây, cát, đá mà họ thấy được. Ai cũng cho rằng mình đã được ngọc, cho đến khi lên bờ mới hay rằng mình đã lầm, và chưa được ngọc quý’.

395 Chan-jan (T46.182a 2-5) nói: {Những môn đồ nông cạn ở đời sau không biết được rằng sự lộ bày chân phát tâm chỉ có trong Viên giáo, hoặc [không thấy] tất cả tiên trình làm ra phương tiện để cho thấy rằng [cái chân thực] nằm trong nhất niệm. [Dưới những tình huống như vậy], họ sẽ lấy gì làm mục tiêu phát tâm [Bồ Đề]? Không có mục tiêu thì họ sẽ phát tâm về đâu?. [Phẩm] phát đại tâm đã nói xong ở đây.}

Tiểu Phẩm Hai **Tu đại hạnh hoặc tứ tam muội**

[11a 21] Trong [phẩm] thứ hai này chúng ta khuyến tấn tu tập tứ tam muội (ssu-chung san-mei) (1) để đi được đầy đủ con đường Bồ Tát (2). Những ai mong muốn bước lên đường [Bồ Tát] diệu kỳ sẽ không tiến tới được nếu không dẫn thân vào chỗ thực hành. Nhưng nếu người ấy biết rõ cách khuấy và lọc [sữa tươi], thì sẽ làm được chất đề hồ (t’i-hu) [chân giác ngộ] (3). Kinh Pháp Hoa nói: {Ta lại thấy những người con Phật làm tất cả những nghi thức tu tập để tìm cầu đường giác ngộ} (4). Phương pháp tu trì thì rất nhiều, nhưng chúng ta tóm kết vào bốn loại: [tu tập tam muội] (a) thường tọa, (b) thường hành, (c) vừa thiền tọa vừa thiền hành, và (d) chẳng thiền tọa cũng chẳng thiền hành (5).

[11A 25] Cái được biểu thị một cách tổng quát đối với chữ ‘tam muội’ (samadhi) là ‘điều phục tâm’, ‘làm chân chánh tâm’, ‘làm vững chải tâm’ (6). Kinh Đại Tập nói: {Khi một người đưa được tâm vào một điểm đến chỗ yên tịnh không sôi động, đây gọi là ‘tam muội’(samadhi)} (7). Pháp giới là một vị thế đơn thuần như vậy. Với chánh quán hành giả có thể trú trong đó không ngăn ngại. Bốn oai nghi [đi, đứng, nằm ngồi ...] được dùng như đối tượng căn bản (alambana) [trong thiền định]. Để biết rõ tâm [minh], hành giả áp dụng những điều này nhằm mục đích điều phục [ý tưởng sai lầm], và đưa cái tâm bừng bình này [về chỗ] chân chánh. Như vậy tất cả bốn phương pháp đều được gọi là ‘tam muội’ (8).

Thường Tọa Tam Muội

[11a 28] Thứ nhất [trong bốn hình thức tu tập tam muội] là [thực tập] thiền tọa. Phần này xuất phát từ hai tạng kinh là ‘Vấn Thù Bát Nhã Kinh’(9) và ‘Vấn Thù Vấn Kinh’(10). Đó cũng chỉ cho nhất hạnh tam muội (11). Trước hết chúng ta nói rõ phương pháp (fang-fa), sau đó là khuyến tu (ch’uan-hsiu). Phương pháp được luận về cái gì nên làm và cái gì không nên làm đối với thân, cái gì nên nói và khi nào nên nín lặng đối với khẩu, và sự ứng dụng Chi và Quán đối với ý (12).

Phương pháp thực hành

[11b2] Thân. Với tư thế của thân, hành giả nên thường ngồi, và giảm thiểu việc dời đổi, đứng lên và dựa ngửa. Có thể tu tập trong từng nhóm (13), nhưng tốt hơn nên tu tập một mình. Hãy ngồi trong một tịnh thất (ching-shih) (14) hoặc ngoài trời vắng vẻ xa cách sự ồn náo. Kết một chiếc ghế dây [để ngồi thiền](15), và không dùng bất cứ loại nào khác. Hơn 90 ngày ngồi trong một tư thế thiền thích hợp, hai chân xếp lại, cổ và xương sống ngay thẳng (16). Đừng luộm thuộm hoặc ngại ngùng (17), cũng đừng cho phép mình rũ xuống hoặc dựa vào bất cứ vật gì. Tự nguyện rằng trong khi ngồi thiền, sẽ không để cho xương sườn chạm vào thành ghế (18) nghiêng ngửa như một cây chết (19), đứng dậy, hoặc uể oải. [Lúc] kinh hành (ching-hsing) (20), thọ thực, và xả thiền thì mới không phải giữ [những quy luật nói trên] (21). Ngồi quay mặt vuông vắn theo hướng của [vị Phật mà mình đã chọn](22), và giữ gìn phương thế hành trì này liên tục không một phút giây gián đoạn. Oai nghi được mô tả ở đây là ngồi và chỉ ngồi mà thôi. Những gì đã ngăn cấm thì không nên vi phạm Đừng lừa đảo Phật. Đừng phản bội lòng mình. Đừng gian dối chúng sinh.

[11b9] Khẩu. Khi nói và lúc lặng thinh (23): Nếu mệt mỏi vì ngồi quá lâu, hành giả có thể sinh bệnh hoặc không thắng được cơn buồn ngủ, và những chướng ngại (24) trong, ngoài xâm nhập vào tâm tưởng đến không xua đuổi chúng đi được, thì nên niệm danh hiệu Phật, và với lòng vô cùng hổ thẹn, sám hối, và đặt trọn đời mình vào Phật (25). Công đức có được từ những thực hành như vậy sánh bằng [công đức] xung tưng danh hiệu tất cả chư Phật khắp mười phương.

[11b13] Việc này tác động như thế nào? Khi một người đầy ắp với vui hoặc buồn (26), nếu người ấy cất tiếng hát hoặc buông ra một lời than, niềm vui hoặc nỗi buồn có thể được buông thả. Cũng giống như một hành giả. Khi hơi thở vận chuyển bảy nơi trong cơ thể, những tác động sinh lý [của khẩu] thành hình, và khi âm thanh phát ra từ hai vành môi, tác động của miệng hoàn tất (27). Hai việc trên có thể giúp cho ý, làm thành một nhân cơ cảm đến chư Phật, [và khiến chư vị] ngó xuống [hành giả] (28). Điều này tương tự như một người cố công nhấc lên một vật rất nặng nhưng không đủ sức mạnh để dời đi được. Nếu người ấy nhờ một người khác giúp thì có thể làm việc trên một cách dễ dàng. Đối với những người tu hành cũng giống như vậy. Nếu tâm trí họ quá yếu ớt, không xua đuổi nổi những chướng

ngại [của riêng họ], thì bằng cách xưng niệm danh hiệu và khẩn cầu sự hộ niệm của chư Phật, họ có thể ngăn chặn những nghịch duyên làm hư hoại [đường tu]. [11b18] Nếu các ông không thấu suốt pháp môn (fa-men) này, các ông nên thỉnh mời những người hiểu và hành bát nhã chỉ dạy cho. Từ đó các ông có thể vào nhất hạnh tam muội, thấy được tất cả chư Phật hiện tiền, và vào được cảnh giới chân thực của chư Bồ Tát.

So sánh với sự viên tịch, thì ngay cả đọc tụng kinh điển hoặc phù chú cũng là ồn náo; chuyện của thế gian (29) thì còn ồn náo bao nhiêu nữa!

[11b21] Ý. Thực hành Chỉ và Quán với Ý (30), chỉ ngồi trong tư thế trang nghiêm và giữ chánh niệm (cheng nien). Dừng tà ý và bỏ qua những tưởng tượng lôi thôi. Không cho phép tâm mê trầm đột nhập, và không nắm bắt sau khi nhận biết chúng (31). Trụ nhất tâm vào pháp giới như đối tượng thiền quán. (32). Hợp nhất niệm (nien) một cách tròn đầy với pháp giới. ‘Trụ tâm vào pháp giới’ là Chỉ, và ‘nhất niệm với pháp giới’ là Quán (33).

[11b23] Hãy có được lòng tin rằng mỗi mỗi [pháp] trong vạn pháp chính nó là pháp Phật (34). Không có trước và không có sau, không đường phân chia giữa đất và trời. [Hơn nữa] không người giác và không người thuyết [pháp]. Nếu đã không có người giác, cũng không có người thuyết, thì [chân lý và sự chứng ngộ chân lý] chẳng hiện thực mà cũng chẳng phải là chẳng hiện thực. Nếu đã không có người giác thì cũng không có người không-giác Xa lìa hai đối cực này, hành giả trụ nơi không có gì trong đó để trụ (35). Hành giả an trú trong pháp giới viên tịch, nơi mà tất cả chư Phật an trú.

[11b27] Đừng kinh hoảng khi nghe pháp sâu thẳm này! Vì pháp giới này cũng được biết là ‘Bồ Đề’, là ‘cảnh giới bất tư nghị’, là ‘bát nhã’, hoặc là ‘vô sinh vô diệt’. Như vậy thì không có hai, không có sự phân chia giữa vạn pháp và pháp giới. Khi các ông nghe rằng bất nhị và không ngăn cách, các ông phải dứt đi mọi nghi trong tâm các ông. Người mà có thể quán chiếu như thế đó [thì mới có thể] quán được mười hình dung của Như Lai (36).

[11c2] Khi quán Như Lai (37), hành giả không nghĩ đến Như Lai là Như Lai. Ở đây không có Như Lai là một Như Lai, cũng không có bất cứ trí tuệ Như Lai mà từ đó có thể biết được Như Lai. Bởi vì Như Lai và trí tuệ từ đó Như Lai được biết thì không có tướng nhị nguyên (38). Không có tất cả tướng động và tướng sinh. Không định vị trong bất cứ phương hướng mà cũng không rời tất cả phương hướng. Không bị chi phối bởi ba thời mà cũng không ở ngoài ba thời. Không mang theo vóc dáng của nhị nguyên cực đoan mà cũng không đứng tách biệt nhị nguyên cực đoan. Rõ ràng chẳng ô nhiễm mà cũng chẳng thanh tịnh. Quán Như Lai như vậy thì rất là ít được (39). Như không gian, không có tí vết. [Quán chiếu như vậy] chánh niệm tăng trưởng.

[11c8] [Hành giả nên nghĩ rằng] cái thấy các tướng đại và tiểu của Phật giống như khi nhìn chiếc bóng của mình in trên mặt nước trong sáng như gương. Trước hết

hành giả thấy một vị Phật, rồi [vô số] chư Phật khắp mười phương. Đó không phải là vị hành giả dùng sức thần thông để đi đến các nơi để thấy chư Phật. Nhưng vẫn ở tại một chỗ, thấy được chư Phật, nghe được chư Phật thuyết pháp, hiểu được ý nghĩa của như-thị (tathata) (40).

[11c11] Thấy [thân tướng] Như Lai như vậy khiến người khác được lợi ích, nhưng đừng nắm giữ bất cứ tướng nào của Như Lai (41). Hoán chuyển tất cả chúng sinh bằng giáo pháp để đưa về Niết Bàn, nhưng không nắm giữ bất cứ tướng hiển lộ nào của Niết Bàn. Phơi bày [hai] đại trang nghiêm (42) khiến tất cả chúng sinh được lợi ích, nhưng không [sinh tâm] phân biệt bất cứ dấu hiệu nào của các đại trang nghiêm này (43). Vì [thực tại] không có cả hai tướng và trạng, không được thấy, nghe, hoặc biết như một đối tượng (44). Với Phật, Ngài không chứng và đắc bất cứ điều gì (45). Chỗ này, thực vậy, thật vi tế. Tại sao? Bởi vì chính Phật tức là pháp giới (46). Nói rằng pháp giới chứng đắc pháp giới thì thật là một lời nói vô nghĩa. Không có chứng và không có đắc.

[11c16] Quán tướng của chúng sinh như tướng Bồ Đề, và cõi của chúng sinh tức cảnh giới Bồ Đề. Phật giới bất tư nghị, và cõi hữu tình cũng bất tư nghị như vậy (47). Trú trong cõi hữu tình cũng như trú trong hư không. Vì tánh đức của pháp vô trụ và vô tướng [này], hành giả trú trong tâm điểm của bát nhã (48). Nếu hành giả không thấy bất cứ thế gian pháp thì làm sao mà từ bỏ? Nếu hành giả không thấy bất cứ thánh pháp thì làm sao mà chứng đắc (49)? Luân Hồi và Niết Bàn, ô nhiễm và thanh tịnh cũng như vậy (50). Không bỏ không lấy bất cứ điều gì, hành giả chỉ trú trong thực tế (bhutakoti). Trong đường lối này, hành giả quán chúng sinh hữu tình như chân pháp giới của chư Phật.

[11c22] Khi quán các loại phiền não như tham, sân, si, luôn nghĩ rằng ‘đây là những hành (samskara) viên tịnh- hành vô hành. Chúng không phải là pháp sinh tử, cũng chẳng là pháp Niết Bàn (51). Tu tập đạo Bồ Tát không bỏ tà kiến cũng chẳng xa vô vi (wu-wei) (52). Chẳng hành đạo cũng chẳng không hành đạo (53). Đây là chỗ gọi là thiện trú ngay trong phiền não giới.

[11c25] Khi quán những nghiệp khác nhau, không có nghiệp nào nặng nề hơn năm ác nghiệp (54). Nhưng chưa [hết], năm ác nghiệp chính nó đồng với Bồ Đề. Bồ Đề và năm ác nghiệp không có tướng nhị nguyên (55). Không có người thấy, không có người biết, không có người phân biệt (56). Tướng tội lỗi của ác nghiệp và tướng của chân như cả hai đều bất tư nghị, bất hoại, và hoàn toàn không có tự ngã. Tất cả nghiệp nhân ở ngay trong thực tế. Nó không đến, không đi, và chẳng thủy, chẳng chung (57). Đây là ý nghĩa quán nghiệp như chính nó là dấu ấn của pháp giới.

[12a1] Dấu ấn của pháp giới ngay cả bốn loài ma (58) cũng không tiêu diệt được, các ma cũng không làm khuấy động được (59). Tại sao không? Vì chính các ma cũng là dấu ấn của pháp giới. Làm cách nào dấu ấn của pháp giới lại có thể tiêu diệt dấu ấn của pháp giới được?. Nếu các ông phơi trải ý tưởng này đến khắp vạn

pháp thì các ông sẽ hiểu [chân pháp tánh]. Tất cả những gì được nói ra ở đây đều dựa vào kinh Văn Thù Sư Lợi (60).

Khuyến khích tu tập

[12a4] Trong phần khuyến tu, chúng ta ca ngợi công đức thực hành để khuyến tấn các hành giả. Pháp của pháp giới chính là chân pháp của Phật, và là dấu ấn của Bồ Tát. Nếu các ông có thể nghe pháp này mà không chấn động hoặc kinh sợ, thì các ông chính là người, trong nhiều kiếp, đã gieo trồng gốc công đức khắp trăm ngàn triệu triệu cõi nước Phật (61). Tương tự như người trưởng giả mất một viên ngọc quý, sau lại tìm thấy, lòng người ấy đầy ắp niềm vui. Cũng như vậy, trước khi từ chúng nghe pháp này, họ kham chịu khổ não. Nhưng khi nghe được pháp, phát tâm tin hiểu, nên vui mừng (63). Vì thế, phải nên biết rằng những người như vậy đã từng thấy Phật. Trong quá khứ, họ đã từng được nghe pháp này từ ngài Văn Thù Sư Lợi (64).

[12a9] Ngài Xá Lợi Phất nói [trong kinh Văn Thù Sư Lợi]: {Người hiểu thông suốt ý nghĩa giáo lý này chúng tôi gọi là Bồ Tát ma ha tát.} Ngài Di Lặc trả lời: {Người như vậy đến gần tòa Như Lai, vì chư Phật là những người đã giác ngộ pháp này (65). Vì vậy Ngài Văn Thù nói: {Nghe pháp này mà không rung động tức thấy được Phật (66). Và Phật nói: {Người như vậy trụ trong cảnh giới bất thối chuyển (avaivartya), đầy đủ lục độ, và tương ứng với tất cả pháp Phật (67).}}

[12a13] Những ai muốn vào được pháp Phật với sự tròn đầy, tướng, tánh, cách hành xử, tiếng Phật thuyết pháp (68) cũng như mười lực (69) và vô sở úy (70) thì nên tu tập tam muội. Với sự tu trì chuyên cần không sai sót, hành giả có thể bước vào (71). Giống như chất chiu châu ngọc, càng lau chùi thì càng sáng (72). Tu tập như vậy, hành giả có được công đức không thể nghĩ bàn. Nếu một Bồ Tát có thể học nó, vị nam hoặc nữ ấy có thể sớm giác ngộ. Nếu tỳ khiêu hoặc tỳ khiêu ni nghe thuyết về pháp thực hành này mà không kinh sợ, họ sẽ theo dấu Phật xa lìa đời sống thế tục. Nếu cư sĩ nam hoặc cư sĩ nữ nghe mà không kinh ngạc thì họ thực sự tìm thấy chỗ an trú trong Phật Đà (73). Những lợi ích được mô tả ở đây đều lấy từ hai bản kinh [Văn Thù Sư Lợi].

Thường Hành Tam Muội

[12a19] Thứ hai là thường thiên hành (74). Chúng ta khởi đầu với phương pháp tu tập, và theo sau là phần khuyến tu. Dưới phương pháp tu tập, chúng ta nói về cái gì nên làm và cái gì không nên làm đối với thân, cái gì nên nói và khi nào nên im đối với khẩu, và Chỉ Quán đối với ý.

[12a 20] Giáo pháp này xuất xứ từ kinh Bát Chu tam muội (Pratyutpanna-samadhi-sutra) được dịch nghĩa là ‘chư Phật hiện tiền tam muội’ (75). Phật hiện tiền có ba

yếu nghĩa trong ‘Phật lập’ (76): thứ nhất là gia trì lực (adhithana) của Phật, thứ hai là tam muội lực, và thứ ba là năng lực công đức của hành giả. Với những [lực] này, trong thiên định [hành giả] có thể thấy được chư Phật hiện tại khắp mười phương đang đứng trước mặt (77). Hành giả sẽ thấy được chư Phật khắp mười phương rạng rỡ khắp nơi như người mắt sáng thấy những vì sao trên màn trời đêm trong lặng. Đây là lý do tại sao gọi là Phật hiện tiền tam muội.

[12a25] Thập Địa kinh luận nói trong những bài kệ: {Các cảnh giới của tam muội này có thể phân ra tiểu, trung, và đại. Nên luận về phẩm chất của chúng (78)}. ‘Cảnh giới’ nói lên sự kiện rằng, với sự phát sinh những năng lực này (79), tam muội có thể được trong sơ thiên, nhị thiên, tam thiên, hoặc tứ thiên. Đó là lý do tại sao danh từ ‘cảnh giới’ được dùng. [Tam muội phát sinh trong] sơ thiên là tiểu cảnh, nhị thiên là trung cảnh, tam và tứ thiên là đại cảnh. Lại nữa, ‘tiểu’ còn có ý đưa ra sự kiện rằng hành giả trú trong tam muội trong một khoảng thời gian ngắn. Hoặc được gọi là tiểu bởi vì hành giả chỉ thấy được một số ít cảnh giới hoặc một vài vị Phật. Trung và đại cũng [được nhìn] như vậy (80)}.

Phương pháp tu tập

[12b1] Thân. Với thân, thường hành là cái được nói đến. Khi thực hành pháp này, tránh giao tiếp với những điều vô bổ như kẻ ngu muội, họ hàng, thân thuộc (81). Ở một mình nơi chỗ nhất định, không chờ đợi hoặc mong cầu sự giúp đỡ từ người khác (82). Hằng ngày khát thực nhưng không nhận biệt thỉnh (83). Trang nghiêm đạo tràng với những nghi thức cần thiết như hương thơm, thực phẩm (84), hoa quả [để cúng dường]. Giữ thân sạch sẽ (85), rời thiên đường theo [lối đi] bên trái, trở vào bên phải, thay đổi quần áo tùy thời (86). Chuyên tâm chỉ quanh phạm vi [bàn thờ Phật A Di Đà] trong suốt 90 ngày (87). Hành giả nên có một người thầy có đủ hiểu biết và có kinh nghiệm về những giới luật trong ngoài để tránh chướng ngại khi tu tập (88). Hãy đối với vị thầy như người [giúp] hành giả được nghe đến tam muội này như một bậc được cả thế gian cung kính. Đừng xem thường hoặc sinh lòng sân hận với thầy, cũng đừng phê bình chỗ dở hay của thầy (89). Hành giả nên sẵn lòng xé da thịt mình mà cúng dường cho thầy- kể gì đến những phẩm vật khác. Phục vụ thầy như người giúp việc nhà, vì nếu các ông sinh tâm đố kỵ, sẽ rất khó đạt được tam muội mà hành giả mong cầu (90). Hành giả nên có những người bên ngoài lo lắng cho các ông như người mẹ săn sóc cho con mình và những người bạn đạo như đang cùng nhau vượt qua một đoạn đường dốc ngược (91). Hãy đặt mục tiêu và phát nguyện như sau: {Dù cho thịt xương tôi có tan rã, tôi cũng sẽ tu tập không ngừng nghỉ cho đến khi tôi đạt được tam muội này.}

[12b11] Hãy làm phát sinh trong hành giả lòng tin lớn rộng mà không một điều gì có thể khiến [hành giả] vứt bỏ được; hãy tuôn tràn tất cả công sức mà không một điều gì có thể ngang bằng được; hãy để cho trí tuệ mà hành giả có được bao la đến

chỗ không một ai có thể thách thức [hoặc làm hư hoại]; và luôn luôn [tỏ lòng] thành kính đối với vị thầy của mình (92). Cho đến khi ba tháng trôi qua, đừng tiếp đãi những [loại] ý tưởng hoặc mong muốn thuộc thế tục dù cho chúng chỉ thoáng qua bằng khoảng thời gian búng hai ngón tay. Cho đến khi ba tháng trôi qua, đừng rời chỗ hoặc nằm xuống (93) cho dù chỉ bằng khoảng thời gian búng hai ngón tay. Đến khi ba tháng trôi qua, không ngừng kinh hành (ching-hsing) trừ những lúc ngồi xuống thọ thực hoặc khi [đi ra] từ bên trái, và [vào] từ bên phải [để thư giãn thân thể v.v...] (94). Hãy thuyết giảng kinh này đến người khác mà không mong được quần áo hoặc thức ăn trả công (95). Những câu kệ trong ‘Thập Địa kinh luận’ nói: {[Để được tam muội này] hãy làm bạn với người hiền. Hãy chuyên cần không sơ sót. Hãy làm cho trí tuệ vững vàng, và sức mạnh của lòng tin không bị chuyển lay hoặc tan vỡ.} (96)

[12b18] Khẩu. Lúc nói và lúc im: Trong khi thân không dừng kinh hành trong suốt 90 ngày, miệng không tụng tụng danh hiệu Phật A Di Đà, trong suốt 90 ngày tâm luôn niệm [thân tướng công đức của] Đức Phật A Di Đà. Hành giả có thể tụng niệm cùng lúc hoặc trước niệm sau tụng, hoặc trước tụng sau niệm, nhưng xung tán và nhớ tưởng không lúc nào dừng (97). Công đức xung tán danh hiệu Phật A Di Đà sánh bằng công đức xung tán danh hiệu chư Phật khắp mười phương. Tuy nhiên, chỉ chuyên chú vào Đức Phật A Di Đà trong sự tu tập này. Quy hướng từng bước, từng lời, từng ý vào Đức Phật A Di Đà.

[12b24] Ý. Chúng ta luận về Chỉ và Quán đối với ý. Hành giả nên nhớ nghĩ đến Phật A Di Đà mười tí Phật quốc ở phương Tây, trên đài báu, dưới cội cây báu, ao nước báu trên đất báu, ngồi thuyết kinh giữa các Bồ Tát tụ hội chung quanh (98). Hãy niệm Phật (nien-fo) như vậy liên tục trong suốt ba tháng (99). Hành giả nghĩ về Ngài như thế nào? Hãy tâm niệm 32 tướng hảo, từng tướng một, theo chiều ngược, từ tướng dưới lòng bàn chân có vân xoáy tròn như hình bánh xe có ngàn nan hoa cho đến ấn tướng trên đỉnh đầu của Ngài (100). Sau đó hãy nghĩ đến các tướng theo chiều thuận, từ ấn tướng trên đỉnh đầu đến tướng dưới lòng bàn chân của riêng Phật, và nghĩ đến chính mình: {Tôi [nguyện] sẽ có được những tướng này.}

[12b29] Hãy nghĩ như vậy: {Có phải rằng tôi thấy Phật bằng tâm tôi? Có phải rằng tôi thấy Phật bằng thân tôi? Không, Phật không thể thấy được bằng tâm, cũng không thể thấy được bằng thân, không có hình tướng của Phật thấy được bằng tâm, không có hình tướng của Phật thấy được bằng hình tướng (101).}

[12c3] Tại vì sao? Nói ‘Tâm’ [thì] Phật vô tâm; nói ‘Tướng’ [thì] Phật vô tướng. Như vậy tam bồ đề (sambodhi) thì không thể thấy được hoặc đến được qua hình tướng hoặc qua tâm. Sắc tướng của Phật vốn tịch diệt [và các uẩn khác cũng vậy] cho đến thức cũng tịch diệt (102). Kẻ ngu không hiểu được khi Phật thuyết về tánh tịch diệt này, nhưng người trí hiểu rất rõ. Không thể hiểu Bồ Đề bằng thân và khẩu, cũng không thể dùng trí mà hiểu được (103). Tại sao vậy? Bởi vì dù cho trí sâu

rộng đến đâu, trí cũng không thể hiểu được, [chỉ như] khi ngã mong tìm biết ngã, chắc chắn không thể biết được. Không có gì để thấy. Vạn pháp vốn rỗng lặng. Hành giả phải tiêu diệt bất cứ khái niệm về nền móng và xóa bỏ ý tưởng về một căn cứ !(104).

[12c8] Giống như khi nằm mộng thấy có được bảy thứ châu báu khiến cả quyền thuộc đều vui mừng. Khi thức tỉnh nhớ lại giấc mơ, người này cố gắng đủ cách nhưng không thể biết được [cảnh tượng kia] biến mất vào đâu. Hãy niệm Phật (nien-fo) cùng một thể cách như trên (105). Trở lại, như câu chuyện người đàn bà phóng đảng tên là Sumana trong thành Sravasti (106). Nghe danh nàng, một người đàn ông [sống ở Rajagrha] mơ ước. Một đêm ông nằm mộng thấy cùng nàng giao hoan, nhưng khi thức dậy và nhớ lại giấc mơ, ông nhận ra rằng: {Nàng ấy chẳng đến đây, ta cũng chẳng hề đến gặp. Như vậy, ta chỉ vui thú như cách thức mà ta [mong muốn] trong mơ.} Đây là cách mà hành giả nên niệm Phật. Lại nữa, như một người đói khát đi ngang qua một cái đầm lớn. Nằm ngủ, người này thấy có rất nhiều thức ăn ngon trong mơ, nhưng khi tỉnh giấc thì bụng vẫn trống rỗng. Hãy tự nghĩ rằng tất cả pháp chỉ như mơ, các ông phải thực tập niệm Phật như vậy, luôn luôn tâm niệm về những điều này không dừng nghỉ. Áp dụng cách niệm Phật như vậy, các ông sẽ được sinh trong cõi nước của Đức Phật A Di Đà (107). Đây gọi là {Quán tưởng niệm Phật}(108). Lại nữa, như người để một viên ngọc trên một viên mã não, cái này ảnh hiện sang cái kia. Hoặc, khi một vị tỳ khiêu thực hành pháp quán xương trắng phát ra ánh sáng: chẳng có ai là người mang ánh sáng đến mắt vị tỳ khiêu này, cũng chẳng có ánh sáng từ trong đồng xương kia. Cái vị ấy nhìn thấy không gì khác hơn là tác phẩm từ tâm của vị ấy mà có. Lại nữa, như hình ảnh trên mặt gương không từ bên ngoài đi vào gương cũng chẳng phải từ bên trong gương hiện ra. Chúng ta thấy được hình ảnh chỉ vì mặt gương sáng sủa (109).

[12c19] Nếu sắc tướng (rupa) của hành giả sạch sẽ thì những gì người ấy mang theo (110) cũng sạch sẽ. Nếu người ấy muốn thấy Phật, người ấy sẽ được thấy Phật. Thấy được Phật, người ấy sẽ thính Phật thuyết pháp. Thính Phật, người ấy sẽ được đáp ứng, nghe kinh, và có được an lạc lớn (111).

[12c20] [Các ông] hãy tự nghĩ (112) Phật từ nơi nào đến [mà tôi thấy trước [mắt] tôi? [Từ không nơi nào cả. Ngài không đến đây, và] tôi cũng không đi đâu khác để gặp Ngài. Bất cứ những gì tôi nghĩ đến, tôi thấy. Đó là tâm tôi đã tạo ra Phật. Đó là chính tâm tôi thấy cái tâm [mà cái tâm đó] thấy được Phật tâm (113). Tâm hoặc niệm này của Phật là tâm của riêng tôi thấy được Phật. Tâm chẳng chính nó biết được tâm; tâm chẳng chính nó thấy được tâm. Khi có niệm trong tâm thì đó là tâm vọng, khi vô niệm là Niết Bàn. Pháp này không thể nói hết được bằng lời (114), vì [những dụng công như vậy] là tất cả sản phẩm của tư tưởng. [Vì vậy] ngay cả khi tư tưởng hiện diện, chúng được hiểu là không và bất hữu.

[12c25] Kệ nói: {Tâm không biết tâm: cái có tâm không thể thấy tâm. Khi niệm dấy khởi trong tâm, đây là vọng; khi niệm vắng bật, đây là Niết Bàn (115).} Kinh

cũng nói: {Phật đặc giải thoát do tâm (116). Khi tâm không ô nhiễm thì gọi là ‘tịnh’(117). Ngay cả trong năm cõi tươi nhuận, thanh tịnh, và không bị sắc tướng chi phối (118). Bất cứ ai hiểu được điều này chứng được đại đạo (119).} Đây gọi là ‘dấu ấn của Phật’ [trong kinh] (120). Có trong đây [dấu ấn của Phật] không còn gì để mong cầu, không còn gì để trói buộc, không còn gì để săn đuổi, và không còn gì để khởi niệm. Tất cả hiện hữu [của một đối tượng] đã khô cạn, và tất cả vọng dục đã khô cạn (121). Như vậy không từ đâu Phật ấn phát sinh, và không nơi nào Phật ấn tan biến. Không có một điều gì có thể hoại diệt. Đây là bản tánh của đạo, là nền tảng của đạo. Người chấp vào Nhị thừa (122) không thể có được dấu ấn này (123). Còn có gì nữa bị phá hủy bởi những sự đòi bại của lũ ma quân!

[13a 13] ‘Thập Địa kinh luận’ giải thích rằng một vị Bồ Tát vừa phát nguyện tìm cầu giác ngộ viên mãn, trước hết tướng niệm 32 tướng hảo của Phật (124). Quán chiếu từng tướng một, lần lượt qua thể, hành, quả, và dụng (125). Quán như vậy, vị ấy sẽ đắc được tiêu lục. Kế tiếp niệm 40 bất cộng pháp của Phật, và từ đó đắc trung lục. Sau đó niệm Phật là chân như và đắc được đại lực [trong thực hành]. Ngay cả [trong ba lối niệm Phật], vị ấy không được vướng mắc vào thân tướng Phật hoặc pháp thân Phật (126).

[13a6] ‘Thập Địa kinh luận’ nói: {Chẳng trói buộc vào thân tướng hoặc pháp thân Phật, biết rõ rằng vạn pháp thường tịch, như hư không (127).}

Khuyến khích tu tập

[13a7] Khuyến tu: nếu các ông muốn có được trí tuệ như biển rộng, đến nỗi không một ai có thể làm thầy mình (128), và nếu các ông muốn, trong khi ngồi ở đây, không dùng thần thông, có thể thấy được tất cả chư Phật, nghe được tất cả pháp chư Phật thuyết, và tiếp thu tất cả những pháp được nghe (129) thì thường-thiền-hành tam-muội là thực tập giá trị nhất trong tất cả [pháp tu]. Tam muội này là mẹ của chư Phật, là mắt của chư Phật, là cha của chư Phật. Đó là người mẹ vô sinh, đại bi. Tất cả Như Lai được sinh ra từ hai pháp này [của cha và mẹ] (130).

[13a12] Nếu một tí thế giới với tất cả cỏ cây đều bị nghiền nát, và mỗi một hạt bụi trở thành một cõi Phật, nếu có người làm đầy các cõi Phật này với của cải cúng dường, công đức có được từ việc làm trên hẳn là rất lớn. Vậy mà vẫn không thể sánh được với công đức có được khi nghe đến tam muội này mà không sinh lòng kính sợ, càng ít hơn so với công đức tiếp nhận [pháp này] với lòng tin, gìn giữ, tụng đọc, thuyết giảng cho người khác. Hoặc còn nhiều hơn thế nữa sánh với công đức khi thực hành [pháp này] với tâm chuyên chú. Giống như một cánh đồng gián tiếp sản xuất sữa bò. Lợi ích còn sẽ lớn rộng đến đâu nếu có người đủ khả năng viên thành tam muội này!. Vì vậy, công đức có từ tam muội này không thể tính đếm, không thể so lường được.(131)

[13a16] ‘Thập Địa kinh luận’ nói: {Nếu lửa trong kiếp hoại, quan quyền, kẻ cướp,

người gian ác, độc dược, loài rồng, khí độc, thú dữ, và tật bệnh vây hãm người này, cũng không làm mây may khác đi được (132). Người [tu tập tam muội này] luôn được chư thiên, long thần, tám loài phi nhân cũng như chư Phật che chở, nhớ tưởng, và tán dương. Tất cả các vị đều muốn thấy người này, và đi đến bất cứ nơi nào người này trú ngụ. Những ai nghe đến tam muội này, sinh lòng hoan hỷ về bốn loại công đức nói trên, đều khiến chư Phật và chư Bồ Tát trong ba đời cũng hoan hỷ như vậy. [Những công đức thực sự tu tập tam muội này] vượt quá bốn loại công đức nói trên (133).} Không như-pháp-tu-trì có nghĩa là mất đi vô số của báu, khiến người cùng trời sẽ buồn khổ. Người nghe nhưng không tu tập tam muội này] cũng giống như người mất tỷ căn, trầm hương đầy trên hai tay nhưng không ngửi được hương thơm (134), hoặc đưa trẻ con trong nông trại đồi châu ngọc quý để chỉ lấy một con bò (135).

Vừa thiên hành, vừa thiên tọa (136)

[13a 24] Thứ ba là phần giải thích về tam muội vừa thiên hành vừa thiên tọa. Cũng sẽ nói về phương pháp tu tập, và theo sau là phần khuyến tu. Phương pháp tu tập, lần lượt được chia ra: những gì nên và không nên làm với thân, cái gì nên nói và khi nào nên im đối với khẩu, và Chỉ Quán đối với ý. Tên gọi vừa thiên hành vừa thiên tọa này xuất xứ từ hai bản kinh. Bản thứ nhất là ‘Đại phương quảng đà la ni kinh’ (Maha-vaipulya-dharani Sutra) (137) nói: {Đi nhiều quanh 120 vòng. Sau đó ngồi xuống tư duy [về kinh] (138)}. Kinh Pháp Hoa nói: {Nếu có người tụng đọc kinh này trong lúc đi, đứng, hoặc ngồi tư duy về kinh, Ta, Phổ Hiền, sẽ hiện thân lớn trước người ấy trên voi trắng sáu ngà}(139). Với những lời tán tụng này, các ông có thể thấy rằng cả hai bản kinh đều nói đến vừa thiên hành vừa thiên tọa như phương pháp nền tảng.

Phương Đăng Sám Hối (140)

[13a 29] Phương đăng [sám hối] rất thâm sâu, không nên xem thường. Nếu người muốn thực hành, phải có sự hộ niệm của các vị bảo hộ tinh thần. (141). Vì vậy, trước tiên người ấy phải thấy được các vị thần tướng. Nếu thành công thì đó là [dấu hiệu] được phép thực hành sám pháp này (142).

Phương pháp thực hành

[13b1] Thân. Trang nghiêm một đạo tràng ở nơi yên tĩnh, vắng vẻ để thực hành (143). Trải nước thơm trên sàn và trong ngoài đạo tràng. Đặt một bàn thờ hình tròn, sơn phết sáng sủa (144). Treo lọng phướn năm màu [câu vông], thắp hương ở hướng đông (145), và thắp sáng các ngọn đèn. Đặt tòa cao [trên bàn thờ], thỉnh mời [và đặt] hình tượng tôn nghiêm của 24 thiên thần (146). Nếu muốn thêm cũng

không khác chi. Dâng phẩm vật cúng dường [chư thần] (147), hết lòng [dâng hiến phẩm vật]. Áo dài và giày phải sạch và mới (148), nhưng nếu không có đồ mới, giặt sạch sẽ áo giày đang dùng. Thay đổi y phục khi vào ra đạo tràng, cẩn thận không để những áo giày [sạch] này lẫn lộn với những áo quần [dơ] (149). Qua 7 ngày, không ăn quá buổi trưa (150), và tắm gội thân thể 3 lần mỗi ngày (151). [13b6] Trong ngày thứ nhất, cúng dường chư tăng có mặt, hoặc nhiều hoặc ít tùy tâm (152). Sau đó thỉnh một vị tăng am hiểu giới luật trong ngoài làm vị thầy [của mình] (153). Theo lời thầy, giữ gìn 24 giới luật (154), tụng chú đà-la-ni (155), và trước mặt thầy sám hối những tội lỗi đã phạm (156). [Phải cử hành nghi lễ] trong ngày thứ 8 hoặc ngày thứ 15 âm lịch (157), và chấm dứt trong 7 ngày (158). Đừng giảm số ngày hành lễ, nhưng có thể gia tăng tùy ý. Không hơn mười người được phép dự buổi lễ (159). [Các ông] cũng có thể mở cửa đạo tràng cho các cư sĩ (160). Những người tham dự phải chuẩn bị 3 bộ quần áo được may đơn giản, và thuận thực các nghi thức đạo tràng (fo fa-shih) (161).

[13b12] Khâu. [Tiếp theo chúng ta sẽ nói về] những gì nên nói, và lúc nào nên im. Người [hành lễ] nên thuộc lòng những đoạn chú đà-la-ni [từ kinh] để có thể tụng đọc suông sẻ. Thời lễ đầu tiên [trong ngày thứ nhất], cùng đọc tụng (162), phụng thỉnh ba đời tam bảo [dưới hình thức] mười vị Phật [nói trong kinh] (163). Phụ mẫu của kinh Phương Đẳng [đà-la-ni], và mười vị pháp vương tử (164). Nghi thức thỉnh giáo (chao-ch'ing fa) được ghi trong Quốc Thanh Bách Lục (K'uo-ching pai-lu) (165). Sau khi phụng thỉnh, thắp hương, dâng tam nghiệp cúng dường (san-yeh kung-yang) (166). Khi cúng dường xong, cung kính [lạy] tam bảo, những vị mà [các ông] đã thỉnh mời (167). Sau khi lễ lạy, với tâm thành kính và những giọt lệ [ăn năn], tiếp tục sám hối những lỗi lầm. Sau cùng, đứng dậy đi nhiều quanh 120 vòng. Một lần đi quanh, tụng đầy đủ một đoạn [chú]. Không nên đi quá chậm hoặc quá nhanh, đọc tụng cũng đừng nên quá lớn hoặc quá nhỏ. Sau khi đã xong phần đi nhiều quanh và tụng chú, cung kính lễ lạy mười vị Phật, Đại Phương Đẳng Tam Muội Kinh ([Maha]-vaipulya-dharani Sutra), và mười vị pháp vương tử. Khi đã hoàn tất mọi việc, hãy [vào một góc] yên tĩnh tọa thiền (168). Sau đó, đứng dậy đi nhiều quanh, và đọc tụng. Rồi lại tọa thiền. Khi đã hoàn tất, làm lại tất cả [từ đầu đến cuối]. Tiếp tục như vậy cho đến hết ngày thứ bảy. Khởi sự giai đoạn (hành lễ) thứ hai, thì có thể bỏ qua phần cung thỉnh, nhưng tiếp tục thực hành những phần khác đầy đủ như trước (169).

[13b21] Ý. Tiếp theo chúng ta sẽ nói về Chỉ và Quán đối với ý (170). Khi kinh nói 'suy tư', có nghĩa rằng suy nghĩ về 'đại thần chú thiêu hủy [tội chướng], và mang lại [thiện hạnh](Maha-dahana-dharani) (171). Được dịch, [câu] này có nghĩa là 'chê ngự ác gian đưa đến thiện lành' (172). 'Mật yếu' có nghĩa không gì ngoài chân như, trung đạo, chân không (173).

[13b24] Trong kinh 'Đại Phương Đẳng đà-la-ni' có nói: {Ta đến từ chính giữa thực tại. Thực tại có tướng tịch diệt (tức Niết Bàn). Không có gì được tìm kiếm

trong tướng tịch diệt. Người đi tìm cũng là Không, bởi vì người nào nắm bắt, kẻ ấy [tự] trói buộc (174), [tức] kẻ đã nhìn sự vật là có thực (175). Người đến và đi trong suốt [thời gian] tu tập tam muội, người lên tiếng, người đặt ra những câu hỏi, tất cả những người này cũng là Không. Tịch diệt cũng chính thực là Không, như là một bầu trời mở rộng, với vô số cõi nước. Vì vậy, ngay chỗ không có gì để tìm kiếm mà ta tìm [chân lý]. Cái Không này, là cái chính nó [cũng] là Không, là pháp chân thực. Con người tìm kiếm nó ở đâu?. Hãy tìm trong lục độ (176)}.

[13b29] Chỗ này tương tự mười tám Không trong Pancavimsati (177). Xa hơn, tánh Không của thành Ca-tỳ-la-vệ (Kapilavastu) trong kinh Niết Bàn, tánh Không của Như Lai Tạng, và tánh Không của Đại Bát Niết Bàn (Mahaparinirvana) không khác với tánh Không này (178). Nếu các ông dùng trí chứng ngộ tánh Không này [để nhìn] tất cả những gì các ông gặp gỡ, sẽ không có cái gì mà không có cái dụng như một nền tảng quán chiếu.

[13c2] Chữ ‘Phương Đẳng’ (Vaipulya) có thể định nghĩa là ‘vuông vắn và thứ bậc’. Nhưng trong trường hợp này ‘phương’ có nghĩa là ‘phương pháp’. Có bốn phương pháp đến với trí tuệ bát nhã. Điều này để nói rằng bốn cửa đưa đến ao nước tịnh [của trí tuệ] là ‘phương pháp’ (179). ‘Đẳng’ (bằng nhau) có nghĩa là nguyên lý mà con người chung cùng thì không gì khác hơn là đại trí bình đẳng và như nhau.

[13c5] Sự đòi hỏi hành giả phải tìm kiếm [một dấu hiệu từ] các vị thần tướng làm sáng tỏ ý nghĩa phương tiện thiện xảo của hai cái thấy đầu tiên (180). Nơi chốn tu hành trang nghiêm biểu trưng cảnh giới thanh tịnh: nơi đây hành giả [gieo hạt giống], thổi tung mê muội từ năm cơ sở [của ảo vọng], và hiển lộ ‘mộng lúa’ chân như (181). Ở đây cũng làm sáng tỏ sự trang nghiêm pháp thân bằng thiền định và trí tuệ. Tô quét hương thơm tượng trưng giới hạnh (sila) thanh tịnh. Phan lọng năm màu có ý nghĩa làm thế nào quán chiếu ngũ uẩn (skandha) và giải thoát từ những trói buộc phát sinh tâm đại từ đại bi bao trùm pháp giới. [Hình dáng] bàn tròn tượng trưng nền tảng chân lý viên dung vững vàng. Phướn lụa (182) tượng trưng [ngọn cờ] thấu triệt tung bay khi [ngọc cờ] mê lầm [từng bay] trên pháp giới rủ xuống. Lọng phan và bàn thờ không rời nhau có ý nghĩa không có sự phân chia giữa [hai mặt giác ngộ] động và tịnh (183). Hương và đèn tượng trưng đạo đức và trí tuệ (184). Đài cao cho thấy rằng tất cả các pháp là Không, và Phật trụ giữa tánh Không này (185). Hai mươi bốn ảnh tượng có ý nghĩa trí tuệ giải thoát quán mười hai nhân duyên theo cả hai thứ tự thuận và nghịch. Thực phẩm cúng dường tượng trưng vô thường và đau khổ, dùng như những quán chiếu trợ đạo (chu-tao kuan). Quần áo sạch sẽ tượng trưng tánh nhẫn của tịch diệt (186). Sự tích chứa của sân hận và những mê muội khác gọi là ‘cũ’, trong khi quay ngược những sân si mê đắm này và chứng ngộ được tánh nhẫn thì gọi là ‘mới’. Bảy ngày thực hành có nghĩa là ‘Thất Bồ Đề Phần’ (bodhyanga) (187). [Chu kỳ] một ngày tượng trưng nhất đế. Tắm gội ba lần có ý nghĩa làm thế nào sự quán chiếu về nhất đế và sự tu tập tam phân biệt có thể xóa bỏ tam chướng và thanh tịnh tam tuệ (188). Một vị

thầy tượng trưng nhất để. Hai mươi bốn giới tượng trưng quán chiếu nhân duyên theo hai chiều thuận và nghịch khiến đưa đến sự phát sinh những giới cùng với [sự chứng ngộ] đạo (189). Tụng chú tức bảo toàn sự ứng hợp (190). Kinh Anh Lạc giải thích rằng có mười pháp đối với mười hai nhân duyên, làm thành 120 pháp. 120 pháp này có thể tổng kết lại thành ba đường là khổ đạo, nghiệp đạo, và phiền não đạo (192). Tụng [đà-la-ni] đối với [120] nhân duyên này thì tương đương với việc tụng [đà-la-ni] đối với ba đường [dữ]. Chỗ này có thể tụ thành ‘sám hối’.

[13c22] Sám hối được thực hành trên căn bản sự tướng (shih ch’an-hui) bỏ các đường khổ và nghiệp, trong khi đó, sám hối thuận theo lý (li ch’an-hui) bỏ đường phiền não (193). Kinh nói: {Nếu có người vi phạm bất cứ giới luật nào, từ kẻ sơ cơ đến người hành khất, thì do pháp sám hối này, người ấy không thể không được trở lại đời sống trong tăng đoàn (194). Đây là đoạn kinh nói về sám hối đường nghiệp (195). ‘Thanh tịnh mắt, tai, và các căn khác trong sáu căn’ là đoạn kinh nói về sám hối đường khổ (196). ‘Đến ngày thứ bảy người ấy sẽ thấy được chư Phật khắp mười phương, nghe được chư Phật thuyết pháp, và đến được chỗ bất thối chuyển’ là đoạn kinh nói về sám hối đường phiền não (197). Khi ba chướng ngại đã diệt trừ, cội mầm mười hai nhân duyên sẽ rụi tàn (198). Chỗ này cũng có nghĩa rằng chỗ trú ẩn của ngũ uẩn sẽ trống không. Suy tư chân lý [như vậy], người ấy sẽ diệt được [ba chướng ngại]. Đó là lý do tại sao [nghĩ thức] sám hối này được nhìn như ‘chân pháp của chư Phật’ (199).

Khuyến khích thực hành

[13c29] Tiếp theo là phần nói về khuyến tu. Khi chư Phật chứng đạo, chư vị đều qua phương tiện của pháp này. Đây là cha, là mẹ của chư Phật, là kho báu vĩ đại của tất cả thế gian (200). Bất cứ ai có thể thực hành sám pháp này tức là được đầy đủ kho báu. Người có thể đọc, tụng có được một phần trung bình kho báu, và người dâng hương hoa cúng dường được một phần nhỏ kho báu. Trong kinh Phật và ngài Văn Thù giải thích rằng dù là một phần nhỏ kho báu cũng không cùng tận, hưởng chi phần trung bình và phần lớn. Nếu có người chắt đầy của cải từ mặt đất cho đến cõi trời Phạm thiên để cúng dường Phật, công đức ấy cũng không sánh bằng công đức cúng dường người thọ trì kinh này một bữa ăn no đủ (201). Công đức có được đã thuyết rõ trong kinh.

Pháp Hoa Tam Muội (202)

[14a5] Pháp Hoa tam muội cũng vậy, phần giải thích sẽ được chia ra hai đề mục phương pháp và khuyến tu.

Phương pháp thực hành

[14a6] Thân. Những động tác của thân liên quan mười khía cạnh (203): (1) trang nghiêm và thanh tịnh đạo tràng, (2) thanh tịnh thân tâm (204), (3) tam nghiệp cúng dường (205), (4) cung thỉnh chư Phật (206), (5) cung bái chư Phật (207), (6) sám hối sáu căn (208), (7) đi nhiễu quanh (209), (8) tụng đọc kinh (210), (9) tọa thiền (211), (10) chánh tướng (212). (Có một chương mục [về nghi lễ này] mang tên là ‘Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi’ do Đại Sư Thiên Thai (Trí Khải) viết. Tác phẩm này rất phổ thông ngày nay, và được các hành giả tán tụng là đáng tin cậy) (213).

[14a10] Khẩu. Vì những phần trên đã giảng về những gì nên nói và khi nào nên giữ yên lặng, chúng ta sẽ không nói thêm ở đây nữa.

[14a11] Ý. Chỉ và Quán của ý (214). Kinh ‘Quán Phổ Hiền Bồ Tát’ nói: {Chỉ tụng kinh điển Đại Thừa không vào tam muội} (215). Trong sáu thời ngày và đêm [hành giả được chỉ dẫn] sám hối tội lỗi do sáu căn gây tạo (216). Phẩm ‘An Lạc Hạnh’ [trong kinh Pháp Hoa] nói: {Trong tất cả pháp, không có pháp nào trong đó vị Bồ Tát ... Ngài chẳng thực hành cũng chẳng phân biệt [đối với chúng] (217)}.

[14a13] Hai tạng kinh này vốn được kết hợp [như một giáo pháp] (218). Làm sao người ta lại có thể nghĩ đến việc để ra làm hai chỗ đối nghịch, dựa hẳn vào một [bản kinh] này và chối từ [bản kinh] kia? (219). Thứ tự bản kinh điển đạt chỉ là vấn đề tùy nghi [và không được nhìn như ý nghĩa], vì không có sự khác biệt đáng kể nào. Trong phẩm ‘An Lạc Hạnh’ thì {giữ gìn, duy trì, đọc, tụng, và thuyết giảng kinh (220)}, và {chân thành cung kính lễ lạy [chư Bồ Tát khắp mười phương] với cả tấm lòng (221)} chẳng phải là làm những cái liên quan đến sự tướng (shih)? Rồi thì trong kinh ‘Quán Phổ Hiền Bồ Tát’ cũng giải thích sám hối là cái vô tướng: {Bởi vì tâm con người chính nó là Không, không hề có một chủ thể mà nơi đó tội và phước có thể cư trú (222)}, và {Mặt trời trí tuệ có thể làm tan sương mù tội lỗi (223)}. Làm thế nào đây chẳng phải là [thực hành dựa vào] lý (li) (224)?

[14a18] Tôn sư Nam Nhạc (Tuệ Tư) nói đến ‘hữu tướng an lạc hạnh’ (yu-hsiang an-le hsiang) và ‘vô tướng an lạc hạnh’ (225). Chẳng phải những điển đạt về ‘hữu tướng’ và ‘vô tướng’ này đã căn cứ vào sự và lý?. Sở dĩ tôn sư gọi đó là ‘hữu tướng’ bởi vì hành giả thực hành qua những phương tiện của sự tướng, và hành lễ sám hối sáu căn như phương tiện đưa đến (226) giác ngộ. Cái mà tôn sư gọi là pháp ‘vô tướng’ điển đạt phương tiện quán chiếu trực tiếp tánh Không của vạn pháp. Vào giây phút chứng ngộ kỳ diệu thì cả hai pháp môn đều quảng bỏ. Một khi hiểu được điều này, hành giả sẽ không còn bối rối giữa những khác biệt bên ngoài của hai bản kinh.

[14a 22] Bây giờ chúng ta sẽ nói đến việc làm thế nào thực hành quán chiếu có thể được áp dụng vào văn bản (227). Ở đoạn kinh ‘voi trắng sáu ngà’ có nghĩa là sáu thanh tịnh lực của Bồ Tát Phổ Hiền, vì công dụng của cái ngà thì chớp nhoáng như khả năng thấu triệt của thần thông (228). Sức mạnh của voi tượng trưng cho [sức thần biến của] pháp thân. Vì không ô nhiễm nên là voi trắng. Ba vị trên đầu, một vị giữ đầu gậy kim cương, một vị giữ vòng kim cương, và một vị giữ ngọc Như Ý- có

nghĩa rằng tam tuệ trú trên đỉnh cao vô lậu (anasrava). Dẫn đường voi đi bằng gậy kim cương có nghĩa rằng trí tuệ đưa đường tu trì như thế nào. Chuyển vòng kim cương có nghĩa [từ Không] đi vào Giả. Ngọc Như Ý biểu tượng cho Trung Đạo. Có những ao nước trên ngà voi tượng trưng cho tám giải thoát là bản thể của thiền định (dhyana) (229), và lục thông là hoạt dụng của tam muội, vì thể và dụng thì không rời nhau. Trên đầu ngà voi có ao nước, và trong ao nước có hoa sen. Hoa sen tượng trưng cho diệu nhân (230). {Diệu} nhân là thanh tịnh cõi Phật, và làm lợi ích chúng sinh bởi thần lực của Bồ Tát. Nhân này xuất sinh từ thần lực như hoa sen trở cánh từ ao nước. Trên mỗi tòa sen có một thiên nữ tượng trưng cho tâm từ. Nếu vị ấy không có tâm từ vô điều kiện, làm cách nào có thể dùng thần thông thu hình nhỏ lại để vào cõi sa bà của chúng ta?. Thần lực do từ tâm tác động cũng như thiên nữ ngự [vững vàng] trên đài sen. Chư vị thiên nữ cầm nhạc khí tượng trưng tứ nhiếp pháp (231). Khi tâm từ được thực hành qua thân và khẩu, tạo được nhiều hoạt dụng bình đẳng và lợi ích. Có hai loại bố thí là tài thí và pháp thí- tùy người mà mang nhiều hình thức khác nhau tương tự như âm thanh vô tận từ năm trăm nhạc khí. Ngài Phổ Hiền hiện thân tướng khiến chúng sinh cảm thấy an lạc khi nhìn thấy biểu thị tam muội là nơi sắc tướng được phơi trải [cùng khắp pháp giới] (232). Ngài vì chúng sinh hiện bất cứ hình tướng nào khiến chúng sinh được lợi ích và an vui. Không nhất thiết phải hiện thân trong sáng như ngọc [của Phổ Hiền]. Ngũ ngôn đà-la-ni (233) có ý nghĩa rằng lời hòa hợp với từ tâm, và các pháp khác nhau từ đó được thuyết. Tất cả những điều này chỉ là một tên gọi khác của Pháp Hoa tam muội. Bất cứ ai hiểu được nghĩa này đều có được chỗ ngồi trên voi trắng và tự tại thuyết pháp.

Khuyến khích thực hành

[14b11] Đây là lúc chúng ta nói về khuyến tu. Như trong kinh ‘Quán Phổ Hiền Bồ Tát’ nói rằng bất cứ một ai trong bảy hàng thánh chúng (234) vi phạm giới luật, và muốn ‘xóa tan trong khoảng thời gian búng hai ngón tay những tội lỗi đã phạm trong hằng muôn kiếp không tính đếm được trong cõi luân hồi’ (235); nếu có người muốn phát tâm Bồ Đề, và vào Niết Bàn ‘không diệt ô nhiễm, thanh tịnh sáu căn không lìa xa ngũ dục, và thấy cái ở trên chướng ngại’ (236); nếu có người ‘muốn thấy thân Phật Thích Ca Mâu Ni, cũng như thấy thân Phật Đa Bảo và Phật Thích Ca’ (237); nếu có người muốn được Pháp Hoa tam muội và tất cả những ngũ ngôn đà-la-ni, vào nhà Như Lai, mặc áo Như Lai, ngồi tòa Như Lai, và ở tại nơi đó thuyết pháp cho Trời, Rồng, tám loài phi nhân; nếu có người muốn có cái thấy của ‘các vị đại Bồ Tát Văn Thù và Dược Sư, và đứng dâng hương hoa [cúng dường] trước chư vị’ (239); thì người ấy nên ‘tu tập kinh Pháp Hoa này, đọc tụng kinh điển Đại Thừa, và tâm niệm hành pháp Đại Thừa’ (240). Đưa vào tâm những tương âm với trí tuệ tánh Không này, người ấy nên duy trì tâm niệm của mẹ chư Bồ Tát. Đó

là do tư duy chân lý tối thượng mà những phương tiện lực như vậy phát sinh. ‘Tội lỗi vô cùng lớn giống như sương mù: sẽ tan đi vì trí tuệ’ (241). Nếu người ấy có thể nhận được điều này thì không có gì mà người ấy không thể gặp. ‘Bất cứ ai có thể gìn giữ kinh này có thể thấy tôi, [Phổ Hiền], sẽ thấy Ngài [Đức Thích Ca Mâu Ni], và sẽ được cúng dường Đức Phật Đa Bảo và những hóa thân [của Đức Thích Ca], khiến tất cả chư Phật hoan hỷ.’

[14b24] Tất cả đã được diễn tả chi tiết như trong kinh. ai có thể nghe các pháp như vậy mà không muốn phát tâm? Chỉ những kẻ hạ liệt, ngu si, tầm tối, và mê muội.

Chẳng thiên hành chẳng thiên tọa

[14b26] Thứ tư là [tu tập] tam muội [bằng phương pháp] chẳng thiên hành chẳng thiên tọa. Những phương pháp nói trên áp dụng cho thiên hành hoặc thiên tọa, nhưng phương pháp này có khác. Tên gọi ‘chẳng đi, chẳng ngồi’ được dùng chỉ để đầy đủ bốn [phần liên hệ] (242). Trong thực tế phương pháp này bao gồm hành và tọa, cũng như tất cả hình tướng (shih). Như vậy tôn sư Nam Nhạc (Tuệ Tư) đặt tên là tam muội ‘Tùy Tự Ý’ (sui-tzu-i) (243). Điều này để nói rằng, bất cứ khi nào niệm hoặc những gì thuộc về ý dấy khởi, hành giả dùng nó để tu tập tam muội ngay tại đó. Pancavimsati gọi là ‘giác ý tam muội’ (chueh-i san-mei) (244). Bất cứ những gì xoay chuyển ý niệm, hành giả cố gắng tĩnh giác. Mặc dù có ba tên khác nhau, nhưng chỉ là một, và cùng phương thức hành trì.

[14c1] Giờ đây chúng ta sẽ dựa vào kinh giải thích [về ‘giác ý tam muội’] (245). Giác có nghĩa hiểu rõ ràng, niệm hoặc ý chỉ cho những yếu tố thuộc về tâm. Tam muội thì đã giải thích ở phần trước (246). Khi tâm ý phát khởi, hành giả quay lại [nhìn vào nó], và quán sát rõ ràng (fan chao kuan-ch’a). Làm như vậy, hành giả thấy rằng chẳng bắt đầu cũng chẳng chấm dứt, chẳng từ đâu đến cũng chẳng đi về đâu đối với dòng tư tưởng này (247). Đây là nghĩa ‘giác ý tam muội’.

[14c4] Vấn: {Những yếu tố thuộc về tâm thì vô lượng, tại sao ông chỉ luận về giác trên căn bản tác động của niệm hoặc ý?} (248)

[14c5] Đáp: {Nếu có người tìm kiếm nguồn cội của vạn pháp, người ấy sẽ nhận ra rằng tất cả là sản phẩm của niệm hoặc ý. Vì vậy, chúng ta lấy chữ ‘niệm’ hoặc ‘ý’ để bắt đầu [bài giảng].

[14c5] Đối tượng tri giác phân biệt chúng ta với cây, đá gọi là tâm (citta). Kế đến, năng lực của tâm so đo từ chỗ này đến chỗ khác gọi là ý (manas). Và tất cả những nhận biết phân biệt gọi là thức (vijñana). Bất cứ những ai [bám vào] những phân biệt như vậy là đã rơi vào tâm điên đảo, niệm điên đảo, và cái nhìn điên đảo (249). Tại sao gọi là giác? Giác tức tâm hiểu thấu triệt, [lực của] tư tưởng hoặc ý thì chẳng có chẳng không có, và thức chẳng có chẳng không có; niệm chẳng bao gồm chẳng không bao gồm tâm, và chẳng bao gồm chẳng không bao gồm thức; và thức chẳng bao gồm chẳng không bao gồm niệm, và chẳng bao gồm chẳng không bao

gồm tâm. Vì tâm, niệm, và thức chẳng phải một và như nhau, ba tên được thành lập; và bởi vì chúng không phải là ba, chúng ta nói rằng chỉ có một bản tánh. Nếu ai hiểu được rằng ‘danh’ là ‘vô danh’, thì ‘tánh’ như ‘vô tánh’. Vì ‘danh’ không được nhận, [ba khía cạnh của tâm] không phải là ba; và vì ‘tánh’ không được nhận, chúng không phải là một. Không là ba, chúng không chia chẻ; không là một, chúng không hội hoặc thành (250). Vì chúng không hội, [ba mặt này] chẳng tuyệt đối không, và vì chẳng chia chẻ, chúng chẳng tuyệt đối hữu. vì không tuyệt đối hữu, chúng không phải là thường; và vì chẳng là không, chúng vốn chẳng đoạn. Nếu có người chẳng chấp vào cái thấy thường cũng chẳng chấp vào cái thấy đoạn, thì người ấy đã hiểu rõ ràng chẳng cùng chẳng khác (251).

[14c17] Nếu có người quán ‘niệm’ hoặc ‘ý’ (i), cần phải bao gồm ‘tâm’ (hsin) và ‘thức’ (shih), cũng như tất cả những pháp khác. Nếu có người từ khước [cái dụng] của ‘niệm’ thì vô minh cũng bị diệt, và những phiền não khác đều tan biến (252). Đây là lý do tại sao, dù rằng có nhiều pháp, chúng ta chỉ chọn ‘niệm’ và ‘ý’ (253) để giải thích tam muội này. Qua quán chiếu, người ấy điều phục và tu sửa (254) tâm mình. Đó là lý do tại sao chúng ta gọi là ‘giác ý tam muội’ (255). Những tên gọi khác như ‘tùy tự ý’ và ‘phi hành phi tọa’ cũng có thể được hiểu như vậy.

[14c20] Chúng ta chia buổi giảng hôm nay ra làm bốn phần: thứ nhất là [tu tập tam muội] trên căn bản [thực hành được dạy trong] kinh điển; thứ hai là [tu tập tam muội] bằng cách áp dụng những thiện pháp khác; thứ ba là [tu tập tam muội] trên căn bản tà pháp; và thứ tư là [tu tập tam muội] đối với vô ký pháp.

Tu tập trên căn bản kinh điển

[14c21] Bất cứ phương pháp tu tập theo kinh điển nhưng không giống với ba hình thức [tam muội] (256) đã nói trên thì thuộc về ‘tùy tự ý’ [tam muội]. Tuy nhiên, ở đây chúng ta sẽ giải thích phẩm tánh của tam muội này trong tương quan đặc biệt với ‘Thỉnh Quán Âm kinh’ (257).

[14c23] Trang nghiêm một đạo tràng ở nơi yên tĩnh, treo phướn, lọng, hương, đèn (258). Cung thỉnh Đức Phật A Di Đà và hai vị Bồ Tát Quán Thế Âm và Đại Thế Chí bằng cách đặt hình tượng của chư vị ở hướng Tây đạo tràng (259). Dâng nhánh liễu làm sạch răng (260) và nước sạch. [Khi vào ra đạo tràng] từ bên trái và phải hoặc [tới lui] các ông phải ướp hương thơm trên thân (261), tắm gội sạch sẽ, mặc quần áo mới và sạch. Mỗi sáu ngày phát lồ (uposatha) trong tháng phải chọn là thời gian bắt đầu buổi lễ (262).

[14c27] Quay mặt về hướng Tây, gieo cả năm phần thân xuống đất (263), và cung kính tam bảo qua hình tượng của bảy vị Phật (264): Đức Thích Ca Mâu Ni, Đức A Di Đà, ba đà-la-ni (265), hai vị Bồ Tát [Quán Thế Âm và Đại Thế Chí], và chư thánh chúng (266). Sau phần bái lạy, quỳ dâng hương và rải hoa thơm (267). Nhất tâm hướng về tam bảo theo nghi lễ thông thường (268). Khi đã xong, ngồi xuống

trong tư thế hoa sen và yên tịnh thân tâm (269). Chú ý đến cách đếm hơi thở, mỗi một vòng là mười lần [thở ra hít vào] (270). Khi mười lần đã xong, đứng dậy, dâng hương, trong khi hồi hướng cho tất cả chúng sinh, cung thỉnh ba đời tam bảo đã nói trên (271). Khi cung thỉnh, xưng tán hồng danh ba đời chư Phật (272). Cũng xưng tán hồng danh Đức Quán Thế Âm. Rồi thì chắp tay cung kính đọc tụng bốn dòng kệ (273). Sau đó, tụng ba bài chú. Các ông có thể đọc hết một lần hoặc bảy lần, tùy theo thời gian (274). Sau phần đọc tụng chú, thú nhận và sám hối tội lỗi đã phạm. Hãy nhớ lại những giới luật đã vi phạm. Khi phoi bày tất cả ra, hãy tưởng tượng rằng chính mình đang tẩy rửa sạch sẽ. Sau đó cung bái chư thánh thần đã cung thỉnh. Sau đó, một người ngồi trên tòa cao để đọc hoặc tụng bản kinh [‘Thỉnh Quán Âm’] trong khi những người khác chăm chú lắng nghe. Buổi lễ có thể được cử hành vào buổi sáng hoặc buổi trưa (275). Dùng tiêu chuẩn hành lễ cho bốn thời sau (276). Những ai không thích giản lược thì có thể theo kinh mà hành lễ.

[15a 9] [‘Thỉnh Quán Âm’] kinh nói: {Mắt theo sắc thì làm sao mà có thể tịnh và an trụ? Ý theo đối tượng của tâm, làm sao có thể tịnh và an trụ [một chỗ]? (277)}. Kinh Đại Tập (Mahasamnipata) nói: {[Gọi là] trụ trong tâm chỉ như nó là (278)}. Cái ‘chỉ như nó là’ thì không gì khác hơn là Không. Đoạn kinh văn được đọc như sau ‘mỗi một [căn trong sáu căn] vào thực tế’ chỉ là một cách diễn tả khác về Không và Như Thị.

[15a 12] [Ngài Xá Lợi Phất nói trong kinh ‘Thỉnh Quán Thế Âm’] {Địa đại thiếu tánh vững chắc (279)}. Nếu chúng ta nói rằng đất hiện hữu, thì vì ‘hiện hữu’ chúng ta có ý nói về ‘thực thể’ hoặc ‘chân lý’, và ‘thực thể’ là cái ‘vững chắc’ muốn nói đến. Nhưng nếu chúng ta nói rằng đất không hiện hữu, hoặc cả hai hiện hữu và không hiện hữu, những diễn tả này vẫn là ám chỉ thực thể thuộc hiện tượng; vì vậy cũng bao gồm trong ý nghĩa ‘vững chắc’. Ở đây, [bản kinh] từ chối tánh giả định của sự cứng chắc bằng cách chỉ ra rằng đó là hoàn toàn không liễu ngộ.

[15a 15] {Tánh của nước thì không trú ở bất cứ nơi đâu.} Nếu chúng ta nói rằng nước hiện hữu, thì với [chữ] ‘hiện hữu’ chúng ta có ý nói rằng ‘trú’. Cũng giống như vậy, tiếp tục nói rằng nước chẳng hiện hữu chẳng không hiện hữu thì vẫn còn nhìn như là ‘trú’. Bây giờ nước không trú trong sự hiện hữu của tứ [đại], cũng chẳng không trú trong sự không hiện hữu của tứ [đại], cũng không có trong những cái không thể diễn đạt. Đó là lý do tại sao [kinh] nói: {tánh của nước thì không trú.}

[15a 18] {Tánh của gió không ngăn ngại}. Nếu chúng ta quán gió là ‘hiện hữu’, thì ‘hiện hữu’ trong trường hợp này là ‘ngăn ngại’. Tiếp tục nói rằng ‘gió chẳng hiện hữu chẳng không hiện hữu’ thì cũng không thích nghi. Ngay cả bốn [đại] không hiện hữu cũng không [phát họa được gió]. Đó là lý do tại sao nói rằng {tánh gió là sự không ngăn ngại}.

[15a 20] {Hỏa đại không có tự thể}. Lửa không tự phát sinh, không từ chỗ khác [mà sinh], không từ cả hai, cũng chẳng không có [sinh] nhân. Từ căn bản vốn thiếu tự thể và tùy nhân duyên mà có. Đó là lý do tại sao kinh nói nó không tự thể. Vì là

lối quán sắc tướng, nên ‘thọ, tướng, hành, thức mỗi mỗi đều như vậy’.

[15a 23] Sự quán chiếu ngũ uẩn cũng như vậy, mỗi mỗi trong mười hai vòng nhân duyên giống như tiếng vang trong vực thẳm, [chỉ] cứng cát [đến như] bẹ cây chuối, thoáng có như hạt sương, như ánh chớp v.v... (280). Như vậy, tại mỗi khoảnh khắc của tâm hành, hành giả có thể đưa đến sự quán tưởng đầy đủ về tánh Không. Hành giả nên tận tâm phát huy sự quán chiếu này để đưa tâm vào trong âm hưởng [của chân lý]. Nền tảng quán huệ (kuan-hui) này không được thiếu sót (281).

[15a 25] Đà-la-ni đoạn trừ ảnh hưởng của độc hại có khả năng diệt báo chướng (282). [Khi nghe Phật thuyết kệ, xung tán tam bảo và thần chú Quán Thế Âm], người trong thành Tỳ Xá Ly được an bình như trước (283).

[15a 27] Đà-la-ni đoạn trừ ác nghiệp có khả năng diệt nghiệp chướng, vì khi đọc tụng, ngay cả người từng phạm tịnh giới có thể xóa bỏ dơ bẩn và trở nên thanh tịnh (284).

[15a 28] Lục tự chương cú đà-la-ni có khả năng đoạn trừ phiền não chướng (285). Không thể nghi ngờ rằng [đà-la-ni này] có khả năng thanh tịnh tam độc và đưa đến sự chứng ngộ Bồ Đề. ‘Lục tự’ có ý nghĩa sáu [chữ] của Đức Quán Thế Âm, hợp lại có thể diệt tam chướng trong sáu cõi (286). Đại Bi Quán Thế Âm diệt tam chướng trong cõi địa ngục, vì khổ trong cõi này thì kinh khủng đến đời Ngài ứng dụng [lực] đại bi. Đại Từ Quán Thế Âm diệt tam chướng trong cõi naga quỷ, vì sự đói khát trong cõi này ứng hợp với [lực] đại lợi ích [chúng sinh] của Ngài. Sư Tử Vô Úy Quán Âm diệt tam chướng trong cõi súc sanh vì vua loài thú thì rất to lớn và hung dữ, ứng hợp với sự ứng dụng lực vô úy của Ngài trong cõi này. Đại Quang Phổ Chiếu Quán Thế Âm diệt tam chướng trong cõi A tu la vì sức mạnh của lòng đố kỵ và ghét bỏ trong cõi này ứng hợp với sự ứng dụng lực phổ chiếu của Ngài. Thiên Nhân Trượng Phu Quán Thế Âm diệt tam chướng trong cõi người. Trong cõi người có cả Lý lẫn Sự. Gọi là ‘Thiên’ vì Ngài dùng phương tiện thuộc sự tướng để điều phục tâm mê muội của con người. Gọi là ‘Trượng Phu’ vì Ngài dùng Lý để giúp con người thấy được Phật tánh trong chính họ. Đại Phạm Thâm Viển Quán Âm diệt tam chướng cõi Trời. Phạm Thiên là vua cõi Trời, nên khi nói đến vương, thì cũng gồm có chư hầu.

[15b10] [Nói] rộng chỗ này, chúng ta có thể thấy được rằng lục Quán Âm có ý nghĩa hai mươi lăm tam muội (287). Đại Bi Quán Âm có nghĩa vô cầu tam muội. Đại Từ Quán Âm nghĩa an lạc tam muội. Sư Tử Vô Úy Quán Âm nghĩa bất thoái tam muội. Đại Quang Phổ Chiếu Quán Âm nghĩa hoan hỷ tam muội. Thiên Nhân Trượng Phu Quán Âm nghĩa bốn tam muội bắt đầu với như huyền tam muội. Đại Phạm Thâm Viển Quán Âm nghĩa tam muội thứ mười bảy bắt đầu với bất động tam muội. Hãy tiếp tục suy nghiệm, sẽ hiểu được nghĩa.

[15b14] Kinh này có thể được dùng trong [nghi lễ] sám hối cho bất cứ thừa nào trong tam thừa. Nếu có người làm theo và giải thoát chính mình, diệt được kẻ cướp là những trói buộc, người ấy sẽ đắc quả A la hán. Nếu người ấy có đầy đủ công

đức và căn tánh sắc bén, thì quán chiếu vô minh, hành, và những phần còn lại [của mười hai nhân duyên], người ấy sẽ đắc quả Bích Chi Phật. Nếu người ấy phát tâm đại bi, thân sẽ trong suốt như mã não, và chư Phật sẽ hiện trong từng điểm cực vi. Người ấy sẽ chứng được Thủ Lăng Nghiêm tam muội, và trụ ở chỗ bất thối chuyển (288).

[15b17] Trong các kinh điển Đại thừa đều có tu tập như trên, như sám hối bảy vị Phật và tám vị Bồ Tát (289), hoặc sám hối tám trăm ngày để gột rửa những nơi cấu bợn như được nói trong kinh ‘Quán Bồ Tát Hư Không Tạng’ (290). Tất cả những thực hành này đều bao gồm trong Tùy Tự Ý (tui-tzu-i) tam muội.

Quán thẳng vào giữa thiện pháp

[15b20] Thứ hai là phần [quán chiếu] áp dụng vào các thiện [pháp]. Phần này được chia làm hai mục: phân biệt tứ niệm trụ, và phần tiếp theo ứng dụng vào vô số thiện [hạnh].

Bốn trạng thái chuyển động của tư tưởng

[15b21] Chúng ta khởi đầu với phân giải thích về bốn trạng thái chuyển động của tư tưởng. Tâm và thức, là vô tướng, không thể lý giải chính nó; nhưng từ [sự tác động tạm thời] (291) của nó có thể được phân biệt qua bốn tác động theo nhau: chưa khởi niệm, sắp khởi niệm, đang khởi niệm, và niệm hoàn tất. Chưa khởi niệm chỉ cho trạng thái tâm chưa sinh khởi [tác động vào đối tượng]. Sắp khởi niệm chỉ cho trạng thái tâm ở lẫn ranh giới [tác động vào đối tượng]. Đang khởi niệm chỉ cho trạng thái tâm hoàn toàn ở trong [sự tác động vào đối tượng]. Niệm hoàn tất chỉ cho trạng thái chuyển động đến chỗ tận cùng, tác động tinh thần vào đối tượng phai mờ và tan biến (292). Bất cứ ai thấu hiểu bốn [trạng thái chuyển động] sẽ hội nhập được nhất tướng, [nhất tướng đó] là vô tướng (293).

[15b25] Vấn: {Trạng thái chưa sinh khởi [có nghĩa rằng niệm] chưa phát sinh, và niệm hoàn tất [có nghĩa rằng niệm] đã chấm dứt. Trong cả hai trường hợp niệm hoặc tâm đều không có mặt. Và vì không tâm [nên] giống như không tướng. Làm cách nào có thể quán chiếu [những trạng thái này]?}. (294)

[15b26] Đáp: {Mặc dù trong [trạng thái] chưa khởi niệm không có sự phát sinh chiếm chỗ, nhưng không có nghĩa rằng tuyệt đối rằng không có [tâm] (295). Tương tự như một người chưa thể hiện hành động quyết định bất ngờ làm việc [gì] đó. Ông không thể nói rằng không có người chỉ vì người ấy chưa tác động. Nếu ông khẳng định rằng không người hiện diện ở điểm này, thì ai là kẻ làm động tác tiếp theo? Chính vì có người [mà người ấy] ‘chưa làm’ động tác [nên] có sự làm để động tác bắt đầu. Niệm hoặc tâm cũng như vậy: có cái chưa khởi niệm để có cái sắp khởi niệm. Nếu không có cái chưa khởi thì làm cách nào có cái sắp khởi? . Vì

vậy, dù thực sự [tâm ở trong] trạng thái chưa khởi niệm, thì chưa hoàn toàn có mặt, nhưng không vì sự kiện này mà niệm như một toàn thể thì hoàn toàn không có (296). Đối với niệm hoàn tất, vẫn có thể quán được nó mặc dù [niệm như vậy] đã tan biến, chỉ như khi một người đã làm xong một hành động, ông không thể nói rằng người ấy không còn có mặt. Nếu quả thực không có người hiện diện ở điểm này thì ai vừa mới hành động? Tâm [tư] tan biến khi niệm chấm dứt cũng như vậy: Ông không thể nói rằng [trạng thái] tan biến là vĩnh viễn, bởi vì khi nói như vậy là đã rơi vào cái lỗi chấp thường- tức hoàn toàn phủ nhận nhân quả (297). Vì vậy, mặc dù đúng là [niệm] trong trạng thái niệm hoàn tất đã tan biến, sự quán chiếu vẫn có thể được thực hành}.

[15c6] Vấn: {Cái gọi là quá khứ đã qua, cái gọi là tương lai chưa đến; và cái gọi là hiện tại không ở lại. Không thể nào nghĩ rằng có một cái tâm khác ở ngoài ba thời (298). {Vậy thì} ông khiến chúng tôi quán loại tâm nào?.

[15c8] Đáp: {Câu hỏi của ông rất sai lầm. Bởi vì nếu quá khứ vĩnh viễn hoại diệt, người ta hoàn toàn không biết gì về nó; nếu tương lai hoàn toàn chưa đến, người ta không thể biết gì về nó; và nếu hiện tại tuyệt đối không ở lại, người ta cũng không biết gì về nó. Các bậc thánh làm sao biết được [các tâm niệm của chúng sinh trong suốt] ba thời?. Ngay cả quỷ thần cũng có thể biết được [việc làm] của chính họ và của kẻ khác trong ba thời (299). Tại sao các hành giả của pháp Phật lại chủ trương như những kẻ chấp đoạn, chấp lông rùa, sừng thỏ [như trong câu hỏi của ông đưa ra] (300)?. Hãy biết rằng dù tâm trong ba thời không có thực tại cụ thể, tuy vậy vẫn có thể biết được nó}.

[15c12] Như một bài kệ nói: {Những pháp Phật thuyết là dù cho [tâm niệm] trong ba thời là Không, nó không phải là hoàn toàn bất-hữu, và dù rằng tiếp diễn, nó không phải là vĩnh viễn không thay đổi. Vì vậy, chẳng mất [dấu vết] tội lỗi hoặc công đức (301)}. Những người nắm giữ lối thấy tâm đoạn diệt giống như một người mù nhìn màu sắc: với người như vậy sẽ không có cái nhìn quán chiếu xác thực đối với pháp Phật, và sự thực hành sẽ không có kết quả, không đưa đến chứng đắc. Một khi hành giả biết rằng có bốn trạng thái tạm thời của tâm niệm, thì, trong sự tương ứng với tâm niệm thiện ác từ người này phát sinh, người này dùng trí tuệ không vương mắc để phản tỉnh và phân minh (302).

Áp dụng bốn trạng thái tư tưởng vào tất cả các thiện hạnh

[15c17] Tiếp theo chúng ta nói về sự ứng dụng [sự quán chiếu này] vào các thiện hạnh. [Hình tướng thiện hạnh] thì rất bao quát, nhưng ở đây chúng ta chỉ nói trên căn bản lục độ (303). Khi đối diện lục cảnh hành giả không nên sai lệch và bị trôi buộc đối với lục thức. Khi thiếu điều kiện hành giả nên vào lục hành [để tự giúp mình] (304). Nói chung, trực tâm [đối với căn] và sự thực hiện [của lục hành] đưa đến tất cả mười hai sự (shih) tướng.

[15c19] Lục thức và bổ thí ba la mật: Trước hết chúng ta quán sát khoảnh khắc khi mắt tiếp nhận hình tướng (305). Chưa thấy, sắp sửa thấy, thấy, và cái thấy hoàn tất- khi bốn trạng thái thấy này chẳng thể hiện- cũng chẳng xác định rằng người ấy không thấy. Quay sự quán chiếu về tâm tĩnh giác đối với hình tướng (306), chúng ta thấy rằng nó không từ bên ngoài lại, vì nếu từ bên ngoài, ảnh tượng sẽ không có mặt trong người ấy. Nó cũng chẳng từ bên trong sinh khởi, vì nếu từ bên trong, thì không tùy thuộc vào nhân và duyên. Vì nó chẳng bắt nguồn từ bên trong hoặc bên ngoài, cũng chẳng ở giữa. Nó cũng không tự có mặt một cách vĩnh viễn. Hành giả vì vậy nên biết rằng hành động tiếp nhận hình tướng vốn không tịch. Sắc tướng được quán chiếu chẳng khác hư không, và người quán sắc tướng rõ ràng như không thấy (307).

[15c24] [Năm thức kia cũng được phân tích như vậy], đến cái thứ sáu, sự nhận biết các pháp từ cái dụng của thức hoặc ý. Trong từng trạng thái- chưa biết, sắp biết, biết, và hoàn tất biết- tư tưởng không có khả năng thông đạt. Quay sự quán chiếu ngược vào tâm [là cái tâm] giác (chueh) các pháp (308), chúng ta cũng thấy rằng chẳng từ bên ngoài đến chẳng từ bên trong sinh. Không có đối tượng của pháp, không có người có thể nhìn chúng như là pháp; cả hai đều Không. Quán sáu thức như vậy.

[15c27] Mắt, hình tướng, hư không, và ánh sáng tất cả đều cần để sự thấy thành tựu (309), nhưng không một yếu tố nào trong các yếu tố này có thể tự thấy hoặc tự phân biệt. Nhân và duyên hội tụ phát sinh nhãn thức, trong khi đó nhãn thức là nhân duyên sinh ra ý thức. Khi ý thức phát sinh, người ấy có thể phân biệt. Cũng vậy, nhãn thức quay lại chiếm chỗ trên nền tảng ý thức (310).

[16a1] Với nhãn thức con người có thể nhìn thấy. Khi thấy, con người sinh ra tham đắm và nhận sự ô nhiễm của bóng sắc, làm đổ vỡ những thiện hạnh đã từng gìn giữ- đây là bốn trạng thái tư tưởng đưa đường địa ngục (311). Trong thực tế, lòng con người khao khát sắc tướng nhưng tự che đậy và phủ nhận, đây là chỗ mở ra bốn trạng thái tư tưởng đưa đường đến cõi ngạ quỷ. Nếu có người cứ tiếp tục tự trôi buộc vào sắc tướng, những kẻ như vậy toan tính mọi điều chẳng ngoài cái tôi và cái của tôi, đây là bốn trạng thái tư tưởng đưa đường cõi súc sanh. Nếu có người phân biệt tướng của riêng tôi và tướng của người khác, nghĩ rằng: ‘Ta thì sang cả, kẻ ấy thì bần cùng’, đây là bốn trạng thái tư tưởng mở cửa cõi A tu la. Nếu có người không tự ý lấy đồ vật của người (312), và mở rộng tình người, danh dự, công bằng, lòng tin, và biết rõ [thực tướng] của bóng sắc này- tóm lại là ngũ giới và thập thiện- đây là bốn trạng thái tư tưởng mở cửa các cõi Người và cõi Trời. Khi quán chiếu bốn trạng thái tư tưởng, hành giả hướng thẳng vào tánh sinh diệt của tư tưởng, tánh vô thường của từng niệm, ba loại cảm thọ (313) trong mỗi niệm, sự thiếu chủ thể trong mỗi niệm, và biết rằng từng niệm theo nhân duyên mà sinh khởi (314), thì đây là bốn trạng thái tư tưởng đưa đường Nhị Thừa.

[16a 8] Khi quán chiếu bốn trạng thái tư tưởng trong chính mình, hành giả sẽ thấy

được những chứng cứ rõ ràng của những lỗi lầm và khiếm khuyết đã nói. Quán chiếu bốn trạng thái này trong người khác cũng như vậy. Làm như trên, hành giả sẽ sinh thiện tâm và bi tâm, [là những yếu tố] đưa đường vào lục độ (315).

[16a 10] Tại sao [phải hành lục độ]? Từ vô lượng thời gian qua chúng ta đã bám cứng vào [những khái niệm ngây ngô] đối với tánh chất sáu đối tượng của thức. Khi như vậy, chúng ta không thể khước từ chúng. Và khi chúng ta muốn khước từ chúng, chúng ta lại thấy khó mà khiến chúng tiêu tán.

[16a12] Nếu có người quán cảnh như không-cảnh, thì sẽ không có ý niệm về cảnh đó; nếu có người quán sáu căn như không-căn, thì sẽ không bị căn trói buộc; và nếu có người quán người khác như không thấy [hiểu], thì sẽ không có bất cứ [ý niệm] gì về người nhận [hiểu]. Sự chứng ngộ tất cả những yếu tố này (316) đều là Không tức ý nghĩa của bồ thí ba la mật (dana-paramita).

[16a 14] Kinh Kim Cang nói: {Nếu có người chấp vào thanh, hương, vị, xúc, và pháp mà làm việc bồ thí, thì gọi là bồ thí trong khi trụ trong sắc tướng, sánh với người vào căn phòng tối tăm không thể thấy được vật gì. Nhưng nếu không trụ trong thanh, xúc v.v... gọi là vô tướng bồ thí, giống như người có mắt, thấy được tất cả các hình tướng phơi trải dưới ánh mặt trời (317).}

[16a 17] Nói một cách đơn giản rằng [Bồ Tát] không thấy bất cứ hình tướng nào thiếu sót hoặc khó hiểu. Thực sự Bồ Tát không nhìn hình tướng như gắn liền vào nó hoặc tránh né nó, hoặc cả hai, hoặc chẳng cả hai. Bất cứ nơi nào có những hình tướng mà Bồ Tát đã từng bị trói buộc, Bồ Tát đem nó ra, quăng bỏ khỏi tâm trí của Bồ Tát. Bồ Tát không làm lớn rộng sáu mươi hai kiến chấp (318) - đây gọi là 'vô tướng bồ thí'. Khi hành giả, từ chỗ này đến bờ kia, bước vào tất cả các pháp trong pháp bồ thí, và như vậy mà viên mãn pháp Đại Thừa, đây là chỗ ứng dụng bốn trạng thái tư tưởng của chư Bồ Tát.

[16a 21] Lại nữa, nếu có người quán bốn trạng thái tư tưởng đồng như hư không, đây là thường; không thấy chúng là lạc; không vì chúng tạo nghiệp là ngã; và không vì chúng mà trở nên ô nhiễm là tịnh. Đây là chỗ ứng dụng bốn trạng thái tư tưởng của chư Phật (319).

[16a 23] Mặc dù bốn trạng thái tư tưởng rỗng lặng, người ta có thể thấy trong tánh rỗng lặng này những cách hiển lộ khác nhau (320) của bốn trạng thái tư tưởng và các pháp khác cho đến khi họ có thể nhìn thấy pháp Phật khắp nơi như sỏi cát sông Hằng. Như vậy, cái thấy của Đại Thừa thì viên diệu. Đây là bốn trạng thái tư tưởng của Giả.

[16a 25] Nếu là Không, nó không nên chứa cả mười cõi (321). Vì những cõi cảnh [trong pháp giới] từ nhân và duyên mà có, yếu tánh vốn là bất-hữu. Vì không có bất cứ sự có mặt thực sự nào nên là Không. Nhưng chẳng là Không, mà là có mặt. Chẳng nắm giữ hoặc Không hoặc Hữu, hành giả sáng tỏ Không và Hữu. Quán tam đế trong đường lối này là vào tri kiến Phật, và hiểu vẹn toàn bốn trạng thái tư tưởng. Tam đế vốn tự đầy đủ, và hành giả chứng đắc được Phật tuệ. Như vậy, qua

bốn trạng thái tư tưởng hành giả đến được cái hiểu viên toàn.

[16a 28] Cùng một đường lối, khi hành giả quán bốn trạng thái tư tưởng với năm thức còn lại [đối với] thanh, hương, vị, xúc, và pháp; hành giả như đến được sự chứng ngộ viên mãn của tam đế bất tư nghi. Chỗ này có thể được hiểu trong tương quan với phần đã nói, và tôi sẽ không phải đưa thêm chi tiết ở đây (322).

[16b9] Lục hành và bố thí ba la mật:

Tiếp theo chúng ta nói về bố thí ba la mật trong khi quán lục hành. Khi quán chưa nghĩ đến việc đi, sắp sửa đi, đi, và hoàn tất việc đi, hành giả nhận ra rằng bốn trạng thái đi, hoặc chậm hoặc nhanh, thì không thể nắm giữ, và ngay cái không thể nắm giữ này cũng không được chấp. Hướng sự quán chiếu của hành giả về tâm [là cái] hiểu được [tánh] đi, hành giả biết được rằng nó chẳng từ ngoài đến, chẳng từ trong sinh, chẳng ở giữa, cũng chẳng luôn tự có mặt. Chẳng có sự đi cũng chẳng có người đi, cả hai đều tuyệt đối không tịch.

[16b12] Dù vậy, vì hoạt dụng của tâm nên có đi, có đến. Sự đến đi này có thể với mục đích phạm vào giới luật (323), hoặc lừa gạt người khác, hoặc lập thành bè phái, hoặc làm thành sự cao cả hơn người, hoặc có thể vì mục đích đức hạnh và danh dự, hoặc làm những thiện hạnh và thiện định (324), hoặc để chứng Niết Bàn, hoặc để tu tập từ bi. Khi chúng ta vào lục hành làm lớn mạnh sự không bị trói buộc vào sáu cảnh, thì những hoạt dụng phương tiện như đến và đi, đưa chân lên xuống chẳng khác nào những bóng dáng huyền hoặc. Vào hoặc ra (325), hành giả quên ngã quên nhân. Trên cuộc hành trình ngàn dặm người này sẽ không còn thấy quá xa; cũng chẳng gằn trong gang tấc. Bất cứ khi nào người ấy gặp gỡ điều gì, người ấy chẳng lượng công đức cũng chẳng tính báo đền. Trụ trong pháp bố thí như vậy, người ấy hội nhập được toàn thể Phật pháp, nhiều như cát sông Hằng. Người ấy tương ứng với pháp Đại Thừa, và có thể đến được bờ kia.

[16b19] Lại nữa, khi quán chiếu mỗi [bước đi], người ấy thấy được rằng mười phương [pháp giới] gồm thu đầy đủ trong đó. Nhất niệm này không phải là vô vi, vì vậy nên là mười pháp giới. Mười mà không phải là mười nên có thể là một. Chẳng một, chẳng mười mà là một, là mười. Như vậy tam đế gồm thu trong nhất niệm.

[16b22] Vì đứng, ngồi, nằm, nói, im, và những hành động khác, cũng giống [như đi]. Tất cả có thể được hiểu trong tương quan với những bài giảng trước. Kinh Pháp Hoa vì vậy nói rằng: {Ta lại thấy những người con của Phật dưng y phục trang nhã để cầu Phật đạo qua hạnh bố thí (326)}. Chỗ này cũng không khác những bài đã thuyết giảng.

[16b24] Năm ba la mật khác trong lục căn và lục hành:

Trong những lần trước chúng ta đã nói về mười hai mục (327) dưới tựa đề bố thí ba la mật. Chúng ta sẽ nói ở đây, theo thứ tự, [đầy đủ tất cả] lục độ đối với từng

mục trong mười hai đề mục (328).

[16b26] Khi hành giả bước đi (329), người ấy nhìn chúng sinh với cái nhìn đại bi, không vì hình tướng thế tục của họ. Khi được như vậy thì chúng sinh đến gần Bồ Tát mà không e sợ. Đây là hành bố thí [ba la mật] trong khi đi. Người ấy không làm tổn hại chúng sinh nào mà cũng không chấp giữ tội lỗi hoặc đức hạnh của họ. Đây gọi là trì giới [ba la mật]. Khi người ấy bước đi, tâm không động niệm; người ấy cũng không khổ sở khó khăn hoặc trụ ở một nơi chốn đặc biệt nào. Các uẩn, căn, cảnh cũng không xáo trộn (330). Đây gọi là nhẫn nhục [ba la mật]. Khi bước đi, người ấy không bận tâm về bước chân cao thấp. Trong tâm người ấy không hề khởi sự suy tư về bất cứ điều gì để kết thúc bằng cách hiểu ra điều gì (331). Với người ấy, các pháp không sinh, không trụ, cũng không diệt (332). Đây gọi là tinh tấn [ba la mật]. Người ấy không chấp thân tâm, sinh tử hoặc Niết Bàn (333). Với vạn pháp, người ấy không thọ nhận, nghĩ ngợi, hoặc làm lớn rộng vòng trói buộc. Người ấy chẳng cầu [Niết Bàn] cũng chẳng sa vào mê muội [trong luân hồi] (334). Đây gọi là thiên định [ba la mật]. Khi bước đi, đầu và sáu phần thân thể người ấy như mây, như bóng, như mộng, như ảnh, như vang, như vọng, không sinh hoặc hoại, không diệt hoặc thường (335). Người ấy biết được rằng căn, cảnh là không tịch, và chính mình chẳng trói buộc cũng chẳng giải thoát. Đây gọi là trí tuệ [ba la mật]. Chi tiết được thuyết trong kinh ‘Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội’ (336).

[16c7] Chư Bồ Tát tịch lặng và tương ứng với thể tánh của tam muội ngay cả trong mỗi bước đi (337). Nhưng nếu không suy gẫm thấu đáo, hành giả có thể sinh lòng tham đắm tam muội và đeo đẳng lạc thú trong thiên định. Nếu lúc này hành giả biết quán tâm [trong] tam muội này, hành giả sẽ chứng ngộ rằng không có bất cứ tâm nào đối với tâm này. Vậy thì, cái định [từ tam muội] này ở đâu? (338). Cho nên biết rằng [tất cả khái niệm về] tam muội này sinh từ những cái thấy trái nghịch. Khi hành giả quán như vậy, thấy được rằng chẳng Không cũng chẳng Bất-Không. Tất cả những ngôn từ của tam muội ngay đó bị xóa bỏ, và không còn dính mắc.

Sinh hoặc khởi như phương tiện (339), đây là sự liễu ngộ về tam muội của Bồ Tát. [16c11] Nếu hành giả chưa tỉnh giác vững vàng, người này có thể ghi nhớ năng lực quán chiếu của mình, tự nhủ rằng: ‘tâm của tôi thông thái tuyệt vời’. Vướng mắc vào cái ý tưởng về trí tuệ của mình, người này tự cho rằng mình là tối thượng. Đây gọi là sở tri chướng (340). Cũng như vậy đối với những người đi vào những con đường không phải là đường Phật, những người ấy không đạt đến giải thoát. Nhưng nếu có người phản tỉnh tâm này nó là một thành phần của sự quán chiếu, người ấy sẽ thấy rằng nó không trụ ở đâu cả, và hoàn toàn không sinh diệt. Một cách rất ráo, chẳng có người-quán cũng chẳng có không-người-quán. Người quán là không-hiện-hữu, thì ai quán các pháp?. Không nắm giữ cái tâm quán, nơi đó hành giả bỏ lại tất cả ý tưởng về quán chiếu.

[16c15] Kinh Đại Tập nói: {Một khi tư tưởng và thị phi đã được quán thúc, tất cả tâm phát sinh hí luận đều vào chỗ đoạn diệt. Ở đó, vô số tội lỗi tan biến, và tịnh

tâm hiển lộ trong cái Một vĩnh hằng. Những ai chứng đắc vi diệu như vậy chúng ta nhìn như những người có thể thấy được bát nhã (341)}.

[16c17] Kinh Đại Tập cũng không nói khác: {Quán cái tâm [được quán] và cái tâm [quán] (342)}. Thực hành như vậy tức có đủ ba tam muội (343). Trong pháp quán thứ nhất, hành giả xa lìa những hiện tượng thế tục, không chấp trong ngoài- đây gọi là Không tam muội. Trong pháp quán thứ hai, hành giả có thể diệt tướng Không- đây gọi là vô tướng tam muội. Trong pháp quán sau cùng, ngay cả người làm [việc quán chiếu] hành giả cũng không chấp- đây gọi là vô tác tam muội. Xa hơn, bằng cách diệt tam điên đảo (344) và tam độc, vượt qua dòng suối của ba cõi hữu, điều phục bốn chúng ma, hành giả vào được lục độ (345). Làm sao sự bao trùm toàn thể pháp giới cũng như tiến trình mở rộng [đạo pháp] đến chỗ thuần thực tất cả pháp môn khả dĩ kết thúc với lục độ và tam muội?. Chỉ như hành giả có thể viên dung vạn pháp trong mỗi bước đi, cũng như vậy đối với mười một đề mục còn lại.

[16c24] Trì Giới (sila) ba la mật :

Tiếp theo, khi đối diện sáu cảnh, Bồ Tát chiến đấu chống lại sức cám dỗ của chúng, và giữ tâm kiên cố, [xa lìa và như không để tâm đến các loại tư tưởng điên đảo] như Bồ tát đang mang trên tay một chiếc bình đầy ắp dầu mà không để nhiều ra ngoài một giọt (346). Cũng như khi bước vào lục hành, Bồ Tát cũng hành xử như vậy, đến và đi trong đường lối vẹn toàn. Đây gọi là quán sát giới hạnh. Thiện nghiệp giữ gìn giới hạnh sinh trong đời vị lai ở một cõi cao hơn, hưởng được an vui. Không có tam muội thì không được gọi là ‘ba la mật’. Tuy nhiên, nếu hành giả chứng được trí tuệ sinh ra từ quán huệ (kuan-hui), giới hạnh sẽ tự viên mật trong mười hai hành.

[16c28] Được nói rằng khi hành giả quán bốn trạng thái của tướng chưa thấy, tướng sắp thấy, tướng đang thấy, và tướng đã thấy, và suy gẫm về chúng trong những đường hướng khác nhau [của bốn loại], chẳng niệm dấy lên, chẳng tâm quán chiếu có thể nắm giữ (347). Tâm chẳng trong, chẳng ngoài, chẳng đến, chẳng đi (348). Đó là tịch tĩnh và vô sinh diệt.

[17a 2] Nếu, trong đường lối này, hành giả có thể quán (349) bảy tà hạnh của thân và khẩu (350) thanh tịnh như hư không, thì đây là quán sát ba loại đức hạnh: viên toàn, không hư hoại, và không xuyên thấu (351). Tiêu diệt tất cả những lỗi thấy hiểu sai lệch qua bốn trạng thái tư tưởng là quán sát giới hạnh tinh ròng. Không nên lẫn lộn với bốn trạng thái tư tưởng quán sát giới hạnh theo với tam muội. Vì bốn trạng thái tư tưởng không hề sinh khởi là quán sát giới hạnh theo tu đạo. Để có thể minh bạch trong những hiển lộ khác nhau của bốn trạng thái tư tưởng không trở nên trì trệ qua những phân biệt này tức quán sát những giới hạnh không cố chấp. Minh định bốn trạng thái tư tưởng một cách chính xác tức quán sát những giới hạnh hun đúc từ trí tuệ. Hiểu được bốn trạng thái tư tưởng gồm thu vạn pháp như

thể nào tức quán sát những giới hạnh tự đứng vững của Đại Thừa. Biết được bốn tánh đức [giác ngộ] trong bốn trạng thái tư tưởng tức quán sát giới hạnh viên mãn. [17a 9] Một khi tâm trở nên rõ ràng và không ô uế, thì cùng lúc vượt qua hai cực đoan [Không và Giả] để vào được Trung Đạo (352). Hành giả đồng thời làm sáng tỏ hai cực đoan này. Phật giới bất khả tư nghị viên toàn và sau đó không hề suy giảm.

[17a 11] Người nhận biết hình tướng, hình tướng là pháp (hoặc đối tượng), và hành động nhận biết giống như không thể nắm giữ. Tất cả ba đều tan biến [khi được quán chiếu] tức bố thí [viên mãn]. Để tâm trí được không bị ngăn ngại vì hình tướng và người tiếp nhận hình tướng gọi là nhẫn nhục [viên mãn]. Không bị ô nhiễm do hình tướng và người tiếp nhận hình tướng gọi là tinh tấn [viên mãn]. Không bị ném vào sự nhầm lẫn bởi hình tướng và người tiếp nhận hình tướng gọi là thiên định [viên mãn]. Và thấy hình tướng cùng người tiếp nhận hình tướng như huyễn ảo thì gọi là trí tuệ [viên mãn].

[17a 16] Nhìn hình tướng và người tiếp nhận hình tướng (353) giống như hư không thì gọi là Không tam muội, [tam muội đầu tiên trong ba tam muội]. Không chấp vào cái Không này thì gọi là vô tướng tam muội. Vắng bật cả hai chủ thể và đối tượng thì gọi là vô tác tam muội. Không những chỉ có tam đế, lục độ, và tam Không (354), mà vô số pháp Phật như số cát sông Hằng cũng được hiểu tương tự như vậy. Quán chiếu sắc trong đường lối này, năm phần kia cũng nên hiểu [được quán] cùng phương pháp, như lục thức và lục hnh. Cũng vậy, kinh Pháp Hoa nói: {Tôi cũng thấy những người con của Phật, tín thành quán sát giới hạnh của họ để cầu đạo Bồ Đề}(355).

[17a 20] Nhẫn nhục (ksanti) ba la mật:

Tiếp theo, chúng ta nói về [pháp quán] áp dụng vào thiện hạnh nhẫn nhục. Phản ảnh lục hành và lục thức, rõ ràng rằng có nghịch có thuận. Thuận có nghĩa rằng những sự kiện tiến triển như chúng ta mong muốn, và nghịch có nghĩa rằng sự kiện tiến triển không như chúng ta mong muốn. Bồ Tát không nổi sân khi trái ý, cũng không bị trói buộc khi vừa lòng. Bởi vì với Bồ Tát, chẳng cái thấy, chẳng người thấy, chẳng cái làm, chẳng người làm. Tất cả những điều khác có thể được nói như phần nhẫn nhục đã được thuyết ở trên.

[17a 23] Tinh tấn (virya) ba la mật :

Tiếp theo, chúng ta nói về [pháp quán] áp dụng vào thiện hạnh tinh tấn. Như đã từng nói: {tinh tấn không có hình tướng lạ lùng gì, mà chỉ là làm một cách tinh cần những gì đang làm}(356). Tuy nhiên, khi suy tư sâu rộng ý nghĩa những pháp thực hành khác, hành giả nên nghĩ rằng nó có một sự biệt thù (357). Tương tự như vô minh, là cái thấm vào tất cả những phiền não vụn vặt khác, và đứng như một phiền não biệt lập gọi là ‘vô minh’.

[17a 25] Giờ đây, nếu có người dựa vào lời kinh để điều phục tâm của người ấy, thì đây có thể được xem như là một thí dụ về tinh tấn. Nhưng dù cho người ấy làm việc này suốt cả ngày và đêm không trì trệ, tụng đọc thông thạo, vẫn không phải là từ tam muội hoặc trí tuệ. Nhưng nếu có người quán hơi thở [trong khi tụng đọc], người ấy sẽ thấy rằng từ sự va chạm bảy nơi trong cơ thể, phát ra âm thanh như tiếng vang. [Âm thanh này] chẳng từ trong, chẳng từ ngoài, chẳng người đọc tụng, chẳng cái được đọc tụng. Nếu tất cả những điều này được suy gẫm qua bốn [trạng thái tư tưởng chuyển động], người ấy sẽ không giả định có người tiếp nhận âm thanh, chẳng người làm ra âm thanh, qua những nhân duyên hội tụ này. Nếu người ấy tụng lời kinh với tâm không bị vương víu bởi phiền não, thì mỗi dòng tư tưởng sẽ trôi vào biển lớn Niết Bàn. Đây là cái gọi là tinh tấn.

[17b1] Thiền định (dhyana) ba la mật:

Tiếp theo, chúng ta sẽ nói về sự áp dụng [những pháp quán] đối với các hình thức thiền khác nhau. [Thiền] căn bản, chín pháp thiền về sự chết, tám pháp giải thoát, và những cái khác, tất cả đều là thiền định thuộc nhân địa (358). Những pháp này không phải là thiền ba la mật. Tuy nhiên, nếu có người quán bốn trạng thái tư tưởng vào được tam muội, người ấy sẽ thấy được tâm bất khả đắc. Vậy thì, cái gì được xem là vị trí của tam muội này?. Ở điểm này, đó là chân tánh thiền định được nhận ra, và thiền định bao trùm tất cả các pháp khác (359). Điều này để nói rằng, trong tiểu đoạn thứ năm của Đại Tập, sau khi làm sáng tỏ tám pháp thiền về sự chết, tác giả giải thích tất cả các pháp, gồm thập lục và tứ vô úy (360). Ngày nay, các bậc luận sư không nắm được ý nghĩa sâu thẳm của đoạn văn này. Họ đều nói rằng kinh luận có lỗi, nhưng họ không nên nói như vậy (361). Sở dĩ tác giả Đại Tập giải thích tất cả các pháp chi tiết đến như vậy là để cho thấy tám pháp thiền về sự chết đưa ra phẩm tánh Đại Thừa.

[17b7] Trí tuệ (prajna) ba la mật:

Tiếp theo, chúng ta sẽ nói đến sự áp dụng [những pháp quán] đối với trí tuệ. Trong Đại Tập, trí bát nhã được hiểu tám cách (362). Giờ đây, trí của cõi người có thể được dùng để quán lục thức và lục hành. Nếu có người phân tích nhất thể trí (363) bằng những phương tiện của bốn trạng thái tư tưởng, người ấy sẽ thấy rằng bất khả đắc. Như đã giải thích ở phần trên; và cũng như vậy đối với những thiện pháp và thiện hành khác (364).

[17b10] Vấn: {Nếu như ông nói rằng một pháp bao gồm vạn pháp, thì một pháp Quán là đủ. Tại sao lại cần thêm Chi? Một độ là đủ, tại sao lại cần thêm năm độ kia?.}

[17b11] Đáp: {Lục độ làm viên toàn lẫn nhau. Giống như các chiến sĩ phải liên kết với nhau khi họ ra trận đối diện quân địch. Quán giống như một ngọn đèn, và Chi giống như một căn phòng đóng kín; cũng giống như giặt và xả quần áo; hoặc như

nắm và cắt cỏ (365). Cũng đúng [khi nói rằng] trí tuệ ba la mật chính nó là pháp giới và bao gồm tất cả. Từ điểm chính này không cần đến các pháp khác. Nhưng các pháp khác cũng là pháp giới. Mỗi một pháp cũng bao gồm tất cả trong chính nó, và không cần đến trí tuệ, vì, một cách rõ ràng, trí tuệ ba la mật tức tất cả những pháp khác, và mỗi một pháp này tức trí tuệ ba la mật. Không nhị nguyên, không khác biệt giữa các pháp.

Quán thẳng vào các tà pháp

[17b16] Thứ ba, chúng ta nói về tư tưởng con người đối với các tà hạnh.

[17b17] Bây giờ [nói về] thiện và ác không có tánh cố định. Thí dụ, sự mờ mịt (366) được xem là ác, và sự vẹn toàn, được thực hiện ở thứ bậc sự tướng, được nghĩ là thiện. Nhưng khi nghiệp báo [từ hạt giống lành này] khô cạn trong cõi trời người, kẻ kia hơn một lần rơi trở lại các cõi bùn lầy. Như vậy, [có thể nói rằng] đó là ác (367). Tại sao?. Bởi vì chẳng phải [ở trong] mờ mịt cũng chẳng phải [thực hành sự tướng] vẹn toàn có thể khiến người ấy thoát vòng sinh tử. Như vậy, cả hai đều là ‘ác’.

[17b19] Bây giờ [nói về] Nhị Thừa cứu người thoát khổ, đó là lý do họ được gọi là ‘thiện’. Mặc dù Nhị Thừa là ‘thiện’, họ chỉ có thể đưa đến sự giải thoát cho riêng cá nhân. Vì thế, họ không đưa đến phẩm tánh con người ‘chân thiện’ (368).

[17b20] Kinh Đại Tập nói: {Tôi chẳng thà làm kẻ xấu hoặc làm con chồn bệnh hoạn hơn là trở thành một bậc Thanh Văn hoặc Duyên Giác} (369). Thì các ông nên thấy rằng luân hồi hoặc Niết Bàn [ở đây] đều là ‘bất thiện’. Cái chúng ta gọi là ‘thiện’ là các Bồ Tát với lục độ, là những người nếu không vì lòng từ và bi, thực hành pháp giải thoát cho cả hai [chính họ và người khác], dù rằng họ có thể cứu chính họ và cứu người khác, điều họ làm sánh với người dự trữ thức ăn trong một cái hộp có chất độc, có thể làm chết bất cứ ai ăn phải [thức ăn này] (370). Chỗ này cũng là ‘bất thiện’.

[17b24] Tam Thừa giống như diệt được phiền não, và được nhìn là ‘thiện’. Nhưng họ thất bại trong sự lãnh hội nguyên lý (371) [tinh túy trung đạo] và trở lại một trong hai cực đoan [hoặc với Không hoặc với Giả]. Chẳng bỏ ra được [căn bản] vô minh này, họ vẫn còn là ‘bất thiện’.

[17b25] Biệt Giáo là ‘thiện’. Tuy nhiên, dù rằng hành giả ở thứ bậc này giác được lý [trung đạo], họ tiếp tục áp dụng phương tiện, và chưa thể đến [trực tiếp] với nguyên lý. Kinh Niết Bàn nói: {Đến chỗ này, tất cả có thể được nhìn như những kẻ nắm giữ cái thấy sai lầm (372).} ‘Cái thấy sai lầm’ chẳng phải là ‘bất thiện’ ư?.

[17b28] Chỉ riêng pháp Viên [Giáo] được gọi là ‘thiện’. Bất cứ điều gì hợp với thực tướng (shih-hsiang) thì gọi là ‘Đạo’, và bất cứ điều gì trái nghịch với thực tướng thì gọi là ‘Vô Đạo’ (373). Nhưng nếu có người đạt đến chỗ chứng ngộ rằng bất thiện pháp chẳng phải là bất thiện, tất cả đều là thực tướng, thì người ấy đạt

Phật đạo từ thực hành pháp vô đạo (374). Mặt khác, nếu có người tự vương mắc vào pháp Phật, không thể phá cái chấp vào thánh vị, thì đạo trở thành vô đạo.

[17c2] Khi thiện và ác được luận một cách tổng quát, rốt ráo là một. Chúng ta sẽ nói về sự khác biệt [của chúng] (375). Điều này để nói rằng, sự viên toàn ở mức độ sự tương được nhìn là ‘thiện’, và sự ngăn ngại là ‘bất thiện’. Tuy nhiên, đã nói về quán thiện pháp, bây giờ chúng ta tiếp tục làm sáng tỏ về quán tà pháp.

[17c4] Cái Tâm quán tà pháp:

Không kể đến nỗ lực quán chiếu thiện pháp của hành giả đã nói ở trên, những sự tối tăm có thể chưa ngừng [hoạt động]. Thay vì vậy, tăng trưởng hơn lên [dường như] khó có được một khoảnh khắc nào mà phiền não không phát khởi trong tâm trí. Nếu có người liên tục quán sát tâm của người khác, những tà pháp chắc chắn sẽ xuất hiện không lấy chi mà lường được. Thí dụ, nếu có người hành thiền, nhìn thế gian chẳng có gì vui thú (376), người ấy nghĩ rằng chẳng có người thiện cũng chẳng nơi đâu là đất lành (377). Những gì người ấy thấy chỉ là tối tăm mù mịt, và thấy chính mình hoàn toàn dính chặt trong đó.

[17c8] Dù rằng có những người không mê muội, nhưng có thể phạm vào tà [hạnh] vì một ảnh hưởng nào đó. Có những người cực kỳ tham lam và dâm dăng, và có những người vi phạm đạo đức, hiềm thù, biếng nhác, hoặc tinh thần say sưa bạc nhược. Dễ dàng mất đi phẩm cách (378), họ không tránh được những bất hạnh. Trong chúng ta, ai là người chẳng có những thất bại này?.

[17c10] Có những người bỏ đời sống tại gia và xa lìa thế tục, nhưng lại là những kẻ không tu hành, và cũng như người thế gian, họ tiếp tục hưởng dục lạc, họ không phải là những hành giả chân thực. Tà pháp là bè lũ của họ, dù họ có chứng được quả vị A la hán đi nữa thì họ vẫn tiếp tục [chịu ảnh hưởng] của tập khí ô nhiễm. Người thế gian có khác là bao? . Nếu có kẻ phạm phu (prthajana) phạm vào tà hạnh, người ấy có thể chôn vùi [nhiều kiếp] rơi vào [một trong các cõi hạ tiện], ở lại đó rất lâu mà khó có hy vọng thoát ra. Đó là lý do tại sao chúng ta phải tu tập quán huệ (kuan-hui) thẳng vào tà pháp.

[17c13] Lấy thí dụ từ những cư sĩ tại gia trong thời Phật Thích Ca tại thế: có những người gánh nặng trách nhiệm với vợ, con; có những người liên quan đến phận sự điều hành hoặc giao thương; nhưng tất cả đều có thể đạt đạo. Trường hợp của Ương quật ma la (Agulimaliya), tin rằng càng giết được nhiều người thì thiện hạnh càng tăng (379). Họ Kỳ (Jeta) uống rượu, và Mạt Ly (Makika) mang rượu cho người, nhưng lại là những kẻ giữ gìn đạo đức (380). Bà Tu Mạt Đa (Vasumitra) là người thanh tịnh, dù rằng bà cùng người nam giao hợp (381), và tà kiến của Đề Bà Đạt Đa (Devadatta) thực sự là chánh kiến (382).

[17c16] Nếu ở giữa tà pháp, tất cả mọi điều đều là tà, thì không thể nào thực hành đạo được, và người tu vĩnh viễn không thể giác ngộ. Nhưng vì đạo là cái ngay trong tà pháp tối tăm cũng có thể chứng đắc thánh [hạnh]. Vì vậy, phải biết rằng

những mê trầm đó không thể ngăn chặn được đạo (383). Đạo cũng không chương ngại tà pháp. Thí dụ, những mong muốn thân của Tu Đà Hoàn sinh và sinh (384); Dư Tập (Pilindavatsa) vẫn là kẻ ngây ngô dù là một tăng sĩ (385); và ngài Xá Lợi Phất (Sariputra) vẫn có lúc giận dữ (386). Với pháp vô nhiễm, ảnh hưởng khả dĩ nào- hư hoại hoặc ngược lại- những lỗi lầm như vậy có thể có? . Giống như trò chơi sáng và tối trong hư không, nơi mà cái này không loại bỏ cái kia. Đây là ý tưởng bên cạnh sự giác ngộ của một vị Phật. (387)

[17c22] Nếu có người, căn tánh rất ưa tham lam, và nhìn mọi vật [với cái nhìn] ô uế- đến đời dù cho người ấy cố sức đối trị và đè nén, những vọng dục này vẫn cứ gia tăng vượt bậc- thì người ấy chỉ đi theo bất cứ nơi nào người ấy muốn. Tại sao? Bởi vì không có chương ngại, người ấy sẽ không có cơ hội để thực tập quán chiếu (388).

[17c24] Giống như câu cá. Nếu cá mạnh và sợi dây câu yếu, thì không kéo nổi cá lên bờ (389). Thay vì vậy, nếu có người chỉ chờ cho lưỡi câu mắc vào miệng cá, và tùy theo con vật cách bao xa, để tự ý nó chìm nổi với nước, thì chẳng bao lâu nó sẽ bị giữ lại và đưa vào bờ (390). Sự thực hành pháp quán trên căn bản chương ngại cũng rất giống như vậy. Con cá bướng bỉnh này tượng trưng cho chương ngại, và lưỡi câu là pháp quán chiếu. Nếu không có cá thì cũng không cần đến lưỡi câu hoặc miếng mồi. Số cá càng nhiều, càng tốt (391). Tất cả sẽ xuôi theo sau khi mắc mồi, không có đường thoát. Cũng vậy, những chương ngại sẽ chẳng bao lâu tan biến và đưa đến chỗ quán thúc.

[17c29] Áp dụng bốn trạng thái vào sự ngăn che của dục vọng:

Pháp quán này được tu tập như thế nào? (392) Nếu một ái dục phát sinh, thì quán ngay vào bốn trạng thái: chưa ái, sắp ái, đang ái, và hết ái (393). Để cho sắp-ái phát khởi, chưa-ái cần phải diệt đi?. Để cho sắp-ái phát khởi, chưa-ái không cần phải diệt đi?. Cả hai diệt và không diệt, hoặc chẳng diệt chẳng không diệt? (394).

[18a 4] Nếu chưa-ái diệt để cho sắp-ái sinh, thì diệt và sinh hợp hay là ly (395)?. Nếu hợp, thì chúng ta có sự mâu thuẫn vì sinh diệt cùng lúc. Nếu ly, thì sinh thiếu nhân (396).

[18a 6] Nếu chưa-ái không diệt để cho sắp-ái sinh, thì hai cái này hợp hay ly? Nếu hợp thì cả hai cùng có mặt, và sẽ không có giới hạn đối với nguồn gốc của những thực tại mới (397). Nếu ly, thì sinh cũng lại thiếu nhân.

[18a 7] Nếu nói rằng chưa-ái có cả hai diệt và chẳng diệt khi sắp-ái sinh, nếu sự sinh [của sắp-ái] có thể chiếm chỗ với diệt [của chưa-ái], thì sự bao gồm [yếu tố thứ hai] chưa-diệt không có lý. Cũng vậy, nếu sinh có thể xảy ra qua cái không-diệt, thì nói đến diệt là vô lý (398). Làm cách nào một bất định nhân như vậy sinh ra một định quả?. Ngay cả nếu diệt và bất-diệt của chưa-thích cùng bản thể (substance), chúng cũng khác nền tảng (fundamental nature), trong khi đó, nếu chúng khác bản thể, thì giữa chúng chẳng có sự tương quan.

[18a 11] Giả định rằng chưa-ái phải là chẳng diệt chẳng không diệt khi sắp-ái sinh, thì vị thế của hai lần phủ định này là hữu hoặc bất-hữu?. Nếu là hữu thì tại sao chúng ta lại nói rằng nó là hai lần phủ định?. Nếu là bất hữu, thì làm sao bất hữu lại có khả năng sinh ra bất cứ vật gì?.

[18a 13] Cũng như vậy, áp dụng vào bốn trạng thái tư tưởng, hành giả không thể lấy cái sinh của sắp-ái (399). Lại khi [phân tích nửa phần còn lại] theo bốn trạng thái, thì sắp-ái không thể được thấy là sinh, chẳng sinh, cả hai sinh và chẳng sinh, hoặc chẳng sinh chẳng không sinh khi chưa-ái diệt (400). Chỗ này đã được thuyết ở trên. Quán chiếu như vậy, thấy được rằng sự tham mê mù mịt tuyệt đối không tịch. Tánh chiếu soi đồng thời [của nhị đế] cũng rõ ràng (401). Chỗ này cũng đã được nói đến ở trên. Đây là cái chúng ta gọi là mỗi câu. Bất cứ khi nào chương ngại phát sinh, pháp quán này sẽ luôn chiếu soi chúng (402). Mặc dù các ông sẽ thấy rằng chẳng có sinh chẳng có chiếu, tuy vậy, chúng là có sinh lẫn chiếu.

[18a 18] Lại nữa, trong pháp quán sự ngăn che của ái dục, hãy nhìn từ cảnh nào nó phát khởi. Có phải từ hình tướng? Có phải từ một trong sáu cái? Cũng nhìn từ tác dụng nào nó phát sinh. Có phải từ bước chân đi? Có phải từ một trong sáu cái?.

Nếu nó đã sinh ra trong khi đáp ứng với sự thấy hình tướng, nó là sự đáp ứng với hình tướng chưa-thấy, sắp-thấy, đang-thấy, hoặc đã thấy?. Nếu nó đã sinh trong khi đáp ứng với hình tướng đi, thì nó đáp ứng với chưa-đi, sắp-đi, đang-đi, hoặc đã-đi?.

[18a 20] Cái gì là đối tượng thuộc hiện tượng từ đó ái dục phát sinh? Có phải từ sự gây đổ của quy luật đạo đức? Từ ảnh hưởng của đám đông? Từ lòng đố kỵ? Từ lòng tử tế và xung tán? Từ lòng ưa thích điều thiện hoặc thiên định? Vì Niết Bàn vời vợi? Vì bốn thánh hạnh? (403). Vì lục độ? Vì ba tam muội? (404). Vì pháp Phật nhiều như cát sông Hằng? (405).

[18a 24] Nếu có người quán như vậy, người ấy sẽ nhận ra rằng không hề có người tiếp nhận cảnh, và không có chủ thể hành động trên những trạng huống [nhận biết của tinh thần]. Và dù như vậy, sự chiếu soi cùng lúc (406) giữa cảnh và người tiếp nhận, ý căn và những trợ duyên cũng sáng tỏ. [Ba lỗi nhìn ái dục] như ảo ảnh, như Không, và như pháp tánh chân thực thì không ngăn ngại nhau (407). Tại sao? Vì nếu những sự tối tăm làm trở ngại pháp tánh, nó sẽ liên quan đến sự hư hoại pháp tánh, trong khi đó, nếu pháp tánh ngăn trở sự tối tăm, thì nó hoàn toàn không thể sinh khởi. Vì thế, phải biết rằng sự tối tăm chính nó tức pháp tánh. Khi cái u mê phát sinh, đó là chính pháp tánh phát sinh, và khi cái u mê dừng lại thì cũng chính pháp tánh dừng lại (408).

[18a 29] Kinh ‘Nhất thiết pháp vô sinh’ (Sarva-dharma-pravrtti-nirdesa) nói: {Tham dục tức đạo, sân và si cũng như vậy. Tất cả pháp Phật chứa đựng trong ba pháp này. Nếu có người cầu giác ngộ bên ngoài ái dục, người ấy cách xa nó như đất xa trời (409)}. Tham dục tức giác ngộ.

[18b2] Kinh Duy Ma Cật nói: {Đi theo vô-đạo, Bỏ Tát đến được Phật đạo (410)}. {Tất cả chúng sinh vốn đồng với tướng giác ngộ nên không thể chứng đắc hơn nữa;

vốn đồng với tướng Niết Bàn nên không thể diệt gì thêm (411)}. {Với những kẻ tự phụ Phật dạy rằng xa lìa tham, sân, si gọi là giải thoát. Nhưng với những người không kiêu mạn, Phật dạy rằng tánh của tham, sân, si đồng với giải thoát (412)}. {Ô nhiễm là hạt giống Như Lai (413)}.

[18b7] Màu của núi và vị của biển luôn như nhau. Chính vì vậy, các ông phải quán rằng tất cả tà pháp như nguyên lý bất khả tư nghị (414). Nếu có người thường phát huy quán huệ (kuan-hui), những mê muội và nguyên lý sẽ hòa âm trong nhau, như hình với bóng. Đây gọi là quán hành tức (415). Người có thể thấy được tất cả tà pháp và các phương tiện sinh hoạt của thế gian không đối nghịch với thực tướng thì gọi là tương tự tức (416). Tiến xa hơn, người ấy có thể vào được cỗ xe đồng (417) và khởi sự diệt gốc rễ mê muội. Gốc rễ đó là vô minh. Khi đã nhổ gốc [vô minh], cái thấy được Phật tánh sẽ bộc lộ. Đây gọi là phân chứng tức (418). Sau cùng, như một vị Phật, hoàn toàn diệt nguồn cội vô minh- đây gọi là cứu cánh tức. Trong tham dục đã chứa đựng, theo đường dọc, tất cả lục tức; và theo đường ngang, tất cả lục độ. Điều này đúng cho tất cả các pháp (419).

[18b14] Kế tiếp, chúng ta sẽ nói về cách quán chiếu sự ngăn ngại do sân hận (420). Có những người cực kỳ nóng nảy, không ngừng chìm nổi với cảm xúc, và rất dễ nổi giận đến không thể kiềm giữ được chính họ dù trong chốc lát. Những người như vậy nên cho phép cơn giận của mình tự nhiên phát khởi để [từ đó] có thể chiếu soi nó bằng pháp Chỉ và Quán. Khi quán bốn trạng thái của cơn giận dữ, nên đặt câu hỏi nó từ đâu đến. Nếu không nắm được cái sinh ra nó thì cái diệt cũng vậy (421). Rồi thì người ấy quán sát tất cả mười hai mục (422), hỏi vì ai mà cơn giận phát khởi, ai là người giận, và ai là đối tượng của cơn giận. Quán như vậy, người ấy sẽ thấy rằng cơn giận dữ bất khả đắc. Sự đến đi của nó, những dấu vết nó để rơi rớt lại cũng như dáng vẻ lộ liễu của nó, tất cả đều là không tịch (423). Người ấy quán cơn giận dữ như mười cõi [trong pháp giới] (424), và quán cơn giận dữ như bốn thánh đức (425) như đã giải thích ở phần trên. Như thế đó người ấy sẽ đạt được Phật đạo bằng cái không-đạo của cơn giận dữ.

[18b20] Cùng phương pháp này, hành giả nên quán những sự mê muội khác- bất lương, lười biếng, lo âu, thành kiến- cũng như tất cả những tà pháp khác trong sinh hoạt hàng ngày.

Quán thẳng vào các pháp vô ký

{18b22} Thứ tư là pháp quán về [hành động và ý tưởng] chẳng thiện chẳng ác- có nghĩa rằng, những pháp đó bản tánh vô ký hoặc không pha trộn (426). Lý do cần phải quán những pháp như vậy là vì có những người căn tánh vốn chẳng tốt chẳng xấu. Nếu chỉ mang các pháp thiện hoặc bất thiện ra mà quán, thì những người như trên không có cách nào đạt đến giải thoát thế tục qua [sự thực hành] tự do như ý muốn (tui-tzu-i). Thì những người này phải làm sao?.

[18b25] Đại Tập nói: {Sự viên mãn của trí tuệ cũng có mặt trong tánh vô ký}(427). Vì vậy, chúng ta biết rằng có thể quán được pháp vô ký.

[18b26] Khi quán chiếu những tư tưởng vô ký này, hành giả nên khảo sát xem chúng khác hoặc chẳng khác tư tưởng thiện hoặc ác (428). Nếu chẳng khác thì hẳn nhiên chúng chẳng phải là vô ký. Nếu khác, thì cái vô ký này sinh ra với cái diệt của hình tướng hóa hợp có trước? Nó sinh với tướng bất-diệt, hoặc cả hai, hoặc chẳng phải? (429). Trong việc tìm kiếm cái hóa hợp [của tư tưởng thiện và ác], hành giả thấy được rằng nó bất khả đắc; nắm giữ cái vô ký lại càng được là bao!. Cái không hóa hợp giống hoặc khác với cái hóa hợp? Vì chúng không như nhau, cái vô ký không pha trộn [vào dung dịch thiện và ác]; và vì không khác, chúng cũng không chia lìa. Vì không tụ hội, vô ký không sinh; và vì không chia lìa nên không diệt (430).

[18c2] Cũng hãy nhìn, từ mục nào trong mười hai mục ý niệm vô ký phát sinh, vì ai mà nó phát sinh, và ai là người đang mang [ý niệm vô ký]. Khi các ông quán chiếu như vậy sẽ thấy rằng ý niệm vô ký rỗng lặng như hư không. Một pháp vô ký đơn thuần cũng sinh ra mười pháp giới và vạn pháp trong pháp giới đó. Hơn nữa, pháp vô ký cũng đồng với pháp tánh (431). Rằng pháp tánh thường tịch là ý nghĩa của {Chi}, rằng tuy là tịch nhưng thường chiếu là ý nghĩa của {Quán}.

[18c6] Hành giả đạt đến Phật đạo qua lối quán vô-đạo những ý niệm vô ký. Ý niệm vô ký chính nó là pháp giới. Đường hoành gồm thu vạn pháp, đường tung chứa dung lục tức, từng niệm vô ký tương ưng đầy đủ với chiếu cao và chiếu rộng [của pháp Phật]. [Phần quán chiếu còn lại] có thể suy ra tương tự với phần nói về lối quán tà pháp đã nói trên.

[18c8] Nếu tùy tự ý tam muội được giải thích như cái thiện sau cùng, đây là tiệm [Chi Quán] (432). Nếu Tùy Tự Ý tam muội được giải thích như cả thiện và ác, thì đây là đốn [Chi Quán] (433). Và nếu Tùy Tự Ý tam muội được giải thích như thiện liên quan đến việc áp dụng (434) [nhiều thứ lớp và hình thức quán] nếu cần, thì đây là bất định [Chi Quán].

Lời sau cùng

[18c10] Với bốn tam muội, phương pháp (fang-fa) thì khác nhưng lý quán (li-kuan) thì giống nhau (435). Một cách căn bản, những phương pháp trong ba lối thực hành được dùng như pháp môn trợ đạo (chu-tao fa-men). [Khi làm như vậy], chúng cũng làm chướng ngại đạo (436). Vì Tùy Tự Ý (tui-tzu-i) tam muội ít dùng phương pháp nên những cái phát sinh cũng nhẹ nhàng hơn.

[18c13] Nếu có người cho rằng chỉ riêng [thực hành] là vai trò chính mà những phương pháp đưa ra giả dụ đóng, thì sự tướng (shih-hsiang) sẽ được chứng minh là không hữu hiệu [trong sự khuyên đạo] (437). Nhưng nếu có người hiểu lý quán, không [kể đến] sự tướng thì cũng không thể hội nhập [vào sự chứng ngộ]. Trở lại,

nếu có người không nắm bắt được ý tưởng nền tảng bên cạnh lý quán, thì dù rằng sự tướng có trợ giúp, cũng không thành đạt. Tuy nhiên, một khi người ấy hiểu lý quán, những tam muội liên quan đến những phương thức thuộc hiện tượng sẽ chứng đắc được dễ dàng. Những người tu đạo trên căn bản sự tướng [như ba tam muội trước] sẽ có hiệu lực trong khi ở bên trong đạo tràng, nhưng sẽ không giữ được khi ra ngoài. Tuy nhiên, trong trường hợp của Tùy Tự Ý (tui-tzu-i) tam muội thì không có khoảng giữa [hai điều] này. Những phương pháp rõ ràng chỉ được dùng cho ba tam muội đầu tiên (438), nhưng lý quán thì dùng cho cả bốn [loại]. [18c18] Vấn: {Mỗi tam muội trong ba tam muội đầu tiên đều có phần khuyến khích thực hành. Tại sao cái thứ tư lại không có?}

[18c19] Đáp: {Cái vô-đạo từ sáu chướng ngại hẳn là đạo giải thoát, nhưng với những người có căn tánh trì trệ, trói buộc nặng nề, khi nghe pháp này, có thể hiểu lầm và chìm [trong biển phiền não] (439). Nếu chúng ta thêm vào phần khuyến khích thực hành, sự lầm lẫn càng trầm trọng.}

[18c20] Vùng đất phương Bắc sông Hà và sông Hoài (440) có những người tu pháp Không thuộc Đại thừa nhưng đã bỏ mất những ngăn cấm và đuổi theo con rắn [ái dục] (441). Tôi sắp sửa nói với các ông về những người ấy. Các vị thầy trước kia của họ đã dùng các thiện pháp như pháp quán căn bản, nhưng, trải qua thời gian khá lâu không chứng ngộ được đạo, họ buông thả tâm [giữ giới], và quay sang lấy tà pháp làm đối tượng quán chiếu. Do đó, họ thành công trong việc định tâm (ting-hsin) và hiểu được chút ít về tánh Không (442). Nhưng họ không biết được căn duyên của thính chúng, cũng không thâm nhập được bản hoài của [pháp] Phật. Họ dùng một pháp này để dạy một cách bừa bãi cho tất cả mọi người.

[18c24] Sau một thời gian thuyết pháp này cho người, một vài [môn đệ] thu thập được chút lợi ích. Nhưng chẳng khác loài sâu vô tình đục thành chữ trên phiến cây khô (443). Lấy việc này làm chứng cứ, họ cho rằng học thuyết của họ đã được chứng minh. Họ gọi những giáo pháp khác là hư dối và chế nhạo những ai giữ giới và tu thiện [pháp] bằng cách nói rằng: {Đó không phải là đạo!} Họ không thuyết giảng gì khác cho người ngoài giáo pháp nguy hại này, gây ra nhiều tà vạy khắp nơi. Chính họ là những kẻ mù và không có mắt, không thể biết gì là đúng, là sai. Tinh thần họ càng trở nên ngu muội và phiền não càng nặng nề hơn (444).

[18c29] Vì những lời thính chúng nghe thích hợp với dục vọng và đam mê của riêng họ, [người người] thành tín vâng theo. Họ hoàn toàn vất đi những giới cấm, và không có cái gì sai mà họ không phạm. Vì vậy mà tội lỗi của họ chất cao như núi. Rồi thì người [được dạy] bắt cần [giới luật] nhiều như lá khô. Và để đáp ứng, vua và triều thần đi đến chỗ hủy diệt pháp Phật. Phong trào đòi trụ này lan rộng cho đến nay vẫn chưa sửa sai được (445).

[19a 2] ‘Shih chi’ nói: {Vào cuối đời nhà Chu có một số người để tóc rối tung và cởi bỏ quần áo, không theo nghi luật. Kết quả là người thiểu số phương Tây xâm lấn đất đai (446)}. Một số ít người giữ nề nếp chưa bị hư hoại treo [mong manh]

như sợi chỉ, và nhà Chu dần dần sụp đổ.

[19a 4] Lấy một thí dụ khác, Juan Chi là một người đặc biệt, {đề tóc rối tung và áo quần xộc xệch (447)}. Về sau con cháu các nhà quý tộc bắt chước ông. Họ chủ trương rằng chung cùng với người giúp việc và chó thì đạt đến tự nhiên, và gọi những người tuân giữ giới luật là ‘người quê mùa’. Đây là những mầm mống đưa đến sự sụp đổ họ Tư Mã [triều Tây Tấn].(448)

[19a 7] Sự hủy diệt Phật giáo thời Bắc Chu bởi Vũ Văn Ung (Yu-wen Yung) (449) cũng vì những hạt giống tà mỵ [tu sĩ hư hỏng] của Nguyên Tung (Yuan-sung) (450). Hai người này là những yêu ma của thời đại. Chỗ này chẳng liên can gì đến ý nghĩa chân thực của tùy-tự-ý tam muội. Tại sao không? Vì những chuyện xảy ra như trên phần lớn do những kẻ u mê, hoàn toàn thiếu trí tuệ để hiểu biết, lại đặt trọn lòng tin mù lòa vào thầy của họ, thán phục và bắt chước theo khuôn mẫu của thầy mình, và xác quyết rằng: ‘Đây là đạo.’ Ngoài ra, họ bước vào con đường bê tha theo cảm xúc, họ vui thú chấp chặt mà không hề nghĩ đến việc sửa lại những sai lầm (451).

[19a 11] Lấy một thí dụ về người đàn bà nổi tiếng có nhan sắc tên là Hsi-shih. Mỗi khi nàng này bị bệnh đau đầu thì nhăn mặt và rên rỉ, chân mày nhíu lại, càng khiến nàng ấy đẹp hơn. Những người đàn bà láng giềng vốn thiếu nhan sắc, bắt chước nàng kia nhăn mặt, nhíu mày, nhưng thay vì trông đẹp hơn thì lại xấu đến nỗi khiến người nghèo chạy xa, người giàu đóng cổng, cá phải lặn sâu, và chim phải bay cao (452).

[19a 14] Những người nói trên giống như những người đàn bà thiếu nhan sắc này. Giống như loài chó điên đuổi theo tiếng sấm nổ (453), tự tạo nghiệp địa ngục. Họ thật khôn khổ biết bao; thật đau lòng khi thấy họ!. Một khi họ đã nếm mùi dục lạc, họ không thể dừng lại. Họ giống như loài ruồi xanh, dính chặt vào [thức ăn của riêng chúng] vì chút nước bọt của chúng. Chỗ này vốn là lỗi lầm của sự phóng túng.

[19a 17] Sự sai lầm chính của những người thầy của họ vì không hiểu rõ căn tánh của môn đồ và bản hoài của [pháp] Phật. Lý do Phật dạy rằng tham dục là đạo bởi vì Phật biết khế cơ, Ngài biết rõ có những chúng sinh hạ liệt không thể tu đạo bằng phương tiện thiện lành. Nếu những người như vậy bị bỏ lại với tội lỗi của họ thì vòng luân hồi của họ không có chỗ tận cùng; vì thế nên Phật dạy họ tu tập Chỉ và Quán ngay nơi tham dục. Đó cũng bởi những người ấy không thể kèm chế được tham đắm mà Phật phải tùy nghi nói pháp này.

[19a 21] Tương tự như khi cha mẹ thấy con mình vướng bệnh, và biết rằng không một loại thuốc nào có thể trị được bệnh ngoài nước thuốc rồng vàng (454). Mặc dù nếu đưa bé uống thuốc sẽ cảm thấy ê răng và nôn mửa, nhưng sẽ khỏi bệnh. Đức Phật cũng như vậy, Ngài khế hợp giáo pháp của Ngài với căn cơ người nghe.

[19a 23] Một con ngựa giỏi vẫn cần nhìn thấy bóng của chiếc roi để theo đúng đường (455). Tham dục và đạo thì đồng như nhau, thực vậy, là nghĩa chân thực của

pháp Phật. Nhưng để lợi ích cho những người không thích hợp trong việc tu tập Chỉ và Quán ngay giữa tà pháp, Phật cũng dạy hành thiện pháp và gọi là đạo. Vì vậy, Phật có hai giáo thuyết [áp dụng tùy căn cơ]. Vậy thì tại sao các ông lại xa thiện pháp và gắn liền vào tà pháp? . Nếu tất cả thực sự là lối này, thì chính các ông lại cao hơn Phật!. Với tất cả lòng thành thật trước mặt Phật, các ông có dám công khai tuyên bố như vậy không? Đúng là đôi khi cũng có khủng hoảng sinh ra. Được gọi vào phục vụ nhà nước, các ông cũng có thể không tu tập thiện pháp được. Dưới những cảnh huống như vậy, Phật cho phép tu tập Chỉ và Quán ngay ở giữa tà pháp. Nhưng vào lúc này không có khủng hoảng và quân dịch. Vậy thì tại sao các ông lại để vào trong giáo pháp của các ông không gì hơn là thuốc sữa, đầu độc đời sống trí tuệ của người khác?. (456)

[19b1] Vì lý do này, kinh A Hàm nói rằng nếu một người chần chừ quen thuộc đường đi thì có thể lừa đàn cừu về [chuồng] an ổn (457). Nếu có vấn đề với đường đi tốt, và không thể đi được, thì người này không có chọn lựa nào khác hơn là đi con đường khó đi. Nhưng con đường khó đi thì hứa hẹn nhiều nguy hiểm, với cả trăm con vật, người này có thể không đưa được con nào về đến nơi.

[19b3] Các ông hiện nay không vương bận việc nhà nước, và may mắn có thể đưa đàn cừu đi xuyên qua con đường dễ đi. Vậy thì tại sao các ông lại đưa chính các ông và người khác vào con đường xấu?. Các ông làm hư hoại pháp Phật, làm ngăn ngại ánh sáng tuyệt diệu của Ngài, và đưa chúng sinh vào chỗ lầm lẫn. Đây là việc làm của ác tri thức (458)- là những người không hiểu được bản hoài của Phật.

[19b5] Lại nữa, trình độ và những lối về vôi vã cả hai có thể đưa đến mục tiêu. Có thể đi trên con đường giốc nếu có trở ngại trên con đường khác. Cũng vậy, [quán] thiện pháp cũng như [quán] tà pháp đều giúp hành giả đạt mục tiêu. Sau khi căn cơ [của hành giả] đã được vị thầy phân tích, người ấy có thể vào được pháp [quán] chướng ngại.

[19b7] Nhưng nếu, do chối bỏ thiện pháp và chỉ muốn giữ tà pháp, các ông thật sự có thể đến được mục đích bằng con đường vô-đạo, vậy thì tại sao các ông không đi trên nước hoặc trên lửa, hoặc leo lên giốc núi?. Vì, thực sự, các ông không thể đi theo những con đường giốc ngay cả trong cõi thế gian, thì làm sao các ông có thể hiểu được chánh đạo khi tiếp tục đi trên tà đạo!. Điều này có bao giờ xong?.

[19b9] Hơn nữa, các ông khó thể biết được căn duyên của chúng sinh. Ngay cả chỉ một người mà có khi thích thiện, có khi thích ác- sự chọn lựa không nhất thiết cố định. Vô số người còn bất định hơn nữa. Không kể những điều này, chỉ qua ái dục mà các ông cố công dạy bảo họ. Kinh Duy Ma Cật nói: {Ta nghĩ rằng các vị Thanh Văn không rõ được căn tánh thánh chúng, và vì vậy không nên thuyết pháp cho họ (459)}. Các bậc hành giả Nhị Thừa không rõ gia thế [thánh chúng], và [có khi] nhầm lẫn cơ cảm của họ. Những người thầy thất bại, mù lòa, ngu xuẩn, không có mắt như các ông thì còn [tệ hại] hơn biết bao! Chính các ông đã xúc phạm đến kinh điển, và không biết phối hợp căn cơ người nghe với chân lý. Làm cách nào cái ngu

xuẩn và mê muội của các ông lại bất thần xảy ra như vậy?.

[19b15] Nếu có người không biết được cơ cảm của thánh chúng, hành và thuyết đạo này, thì người ấy như cái xác giữa biển giới luật và nên bị trục xuất như Luật tạng đã định (460). Đừng để mặc cho giống cây độc trở hoa lá trong vườn nhà (461).

[19b17] Hơn nữa, khi quán sát tà hạnh, chúng ta thấy rằng có những loại bất thiện đặc biệt. Các ông nói rằng ái dục tức đạo, và vì thế nên các ông sẵn sàng đi ve vãn bất cứ phụ nữ nào. Nhưng các ông không thể tự đưa thân ra và nói rằng sân hận tức đạo, nên ai đó có thể gây thương tích cho bất cứ người đàn ông nào (462). Các ông chỉ ưa thích vẻ đẹp và [làn da] mịn màng [của người nữ], nên xác định rằng đó là đạo, trong khi đó thì lại sợ cảm giác đau đớn khi bị đánh đập, nên không nhận rằng đó là một phần của đạo. Các ông lấy cái này nhưng không lấy cái kia. Các ông nói rằng đạo trong cái này và không trong cái kia. Ngu si và u ám như dưới lớp sơn mài đen (463), thiên kiến của các ông chỉ đưa đến ô trược và hư hại, giống như cái xác hư rữa làm ô nhiễm khu vườn đẹp đẽ.

[19b22] Sự bài bác của chúng ta đối với lối hành xử kỳ quặc và thiên lệch này đã nói ở phần trên. Đôi khi nếu có người đe dọa những người trên bằng nước, lửa, đao, gậy, thì họ sẽ im tiếng. Rồi thì họ có thể trả lời: ‘Các người không hiểu được đâu, tôi luôn luôn vào trong những dục lạc này mà chẳng trở nên ô nhiễm.’ Đây là những lời gian dối và vô liêm sỉ, càng cho thấy rằng những kẻ đó chẳng hề biết gì về Lục Tức.

[19b25] Có lý do tại sao những cảnh giác như trên cần thiết. Ba phương pháp thực hành đầu tiên thì rất nghiêm khắc và đòi hỏi công sức; vì vậy mà phải ‘khuyến tu’. Với pháp môn tùy-tự-ý tam muội này, hành giả ‘tự làm giảm ánh sáng’ (464) và đi vào tà pháp. Giai đoạn sơ khởi thì rất dễ thực hành. Vì vậy những lời cảnh giác rất cần thiết. Cũng vậy, khi uống một số lượng lớn thuốc rỗng vàng, người này phải uống thật nhiều nước ấm để làm dịu [phản ứng của chất độc] (465).

[19b27] Vấn: {Nếu có người dùng chánh quán trung đạo để hợp nhất tâm mình, đủ để đưa vào thực hành. Có cần gì phải thêm những cái phiền phức như tứ tam muội, và dùng [cách quán] thiện, ác, và mười hai đề mục?. Khi nước vấy bùn thì hạt ngọc trai bị che khuất. Khi gió thổi mạnh thì sóng chao mặt nước (466). Làm cách nào [những loại thực tập như trên] có thể khiến cho nước trong lặng?}.

[19c1] Đáp: {Thái độ của ông giống như thái độ của một người hành khát: khi chỉ được chút ít mà đã nghĩ rằng đã có đủ và không muốn gì hơn nữa. Nếu có người chỉ dùng một khuôn mẫu để thực tập quán tâm, khi người ấy đương đầu với nhiều trạng thái tinh thần khác nhau thì cái gì sẽ xảy ra?. Dưới những tình huống như vậy, cách tu tập của riêng ông ắt phải khổ. Nếu ông chỉ dạy cho người [phương pháp này], căn tánh của mỗi người chẳng giống nhau. Vì phiền não của một người mà đã không tính kể được (467). Càng nhiều người thì còn đến bao nhiêu nữa!.

[19c5] Chúng ta hãy nghĩ đến một ông thầy thuốc gom hết tất cả loại thuốc để trị

hàng loạt bệnh. Có một người mắc phải một chứng bệnh lạ, cần một loại thuốc đặc biệt để trị bệnh. [Thấy vậy] người ấy nghĩ rằng thật quái lạ, một lương y sao lại mang theo quá nhiều thuốc khác nhau. Câu hỏi của ông cũng vậy (468).

[19c6] Những tâm bệnh từ ô nhiễm của một người thì vô lượng và vô biên, kể chi đến nhiều người. Thì tại sao có người chỉ dựa trên căn bản tổng quát của một cái độc nhất?. Nếu có người muốn nghe các ông thuyết về tứ tam muội, và được an vui khi nghe pháp này, thì các ông phải thuyết giảng rõ ràng như đòi hỏi- đây là thế-tục-[tất-đàn]. Nếu vì được nghe tứ tam muội, người ấy dần dần tu tập và có thể phát huy thiện hạnh, thì lại thuyết giảng thêm chi tiết đầy đủ về tứ [tam muội]- đây là vị-nhân-[tất-đàn]. Lại nữa, nếu pháp môn thường-thiền-tọa hoặc tùy-tự-ý tam muội (do sự hướng dẫn minh bạch) chứng minh rằng mang lại lợi ích cho người này phá diệt tà hạnh, thì đây gọi là đối-trị-[tất-đàn]. Một khi người này, qua bốn phương pháp, đạt đến hoàn toàn giác ngộ, thì đây gọi là cứu-cánh-[tất-đàn]. Dù rằng chỉ với một người, có thể cần giảng cả bốn cách khác nhau. Vậy tại sao không nên dùng [tất cả]?

[19c14] Nếu cả bốn tam muội được thuyết cùng lúc cho nhiều người, một trong những người này có thể chỉ muốn nghe về thường-thiền-tọa tam muội mà không thích ba tam muội kia. Theo lòng ưa thích của đám đông là thế- tục-tất-đàn. Ba tất-đàn kia có thể được hiểu một cách thích ứng.

[19c16] Hơn nữa, bất cứ tam muội nào trong [bốn] hình tướng tam muội đều chứa đựng ý nghĩa của tất cả tứ-tất-đàn. Thí dụ, lấy hai tam muội đầu tiên, nếu hành giả muốn đi thì đi, nhưng nếu người ấy muốn ngồi thì ngồi (469). Nếu khi bước đi, mồm mống thiện của người ấy hiển lộ, và người ấy thâm nhập vào được toàn thể pháp, thì nên tiếp tục bước đi như vậy. Nếu khi người ấy ngồi, tinh thần trở nên minh mẫn, an vui, dừng nghỉ, thì nên tiếp tục ngồi xuống như vậy (470). Nếu tâm người ấy trở nên trì trệ và mờ tối trong khi ngồi thì nên phải bỏ, đứng dậy bước đi; khi bước đi lại sinh tâm tán loạn, mệt mỏi thì nên ngồi xuống (471). Nếu trong khi bước đi, cảm thấy vui mừng và buông bỏ, thì nên tiếp tục bước đi; nếu trong lúc ngồi [tâm] trở nên rõ ràng, sắc bén thì nên tiếp tục ngồi (472). Áp dụng tứ-tất-đàn đối với ba tam muội kia cũng như vậy} (473).

[19c22] Vấn: {Thiện pháp đưa đến nguyên lý tối thượng, và vì vậy có thể được dùng trong việc tu tập Chỉ và Quán. Nhưng tà pháp thì trên đường đối nghịch với chân lý. Tại sao hành giả [lại dùng tà pháp như căn bản] tu tập Chỉ và Quán?}.

[19c23] Đáp: {Trong phần luận về căn tánh và nghiệp chướng, Đại Tập phân ra bốn loại người. Thứ nhất là hạng người căn cơ sắc bén và không có nghiệp chướng (474). Thứ hai là hạng người căn cơ sắc bén nhưng có nghiệp chướng. Thứ ba là hạng người căn cơ trì trệ nhưng không có nghiệp chướng. Thứ tư là hạng người căn cơ trì trệ và bị nghiệp bủa vây (475)}.

[19c25] Hạng người thứ nhất là hạng thượng căn. Trong số những người sống vào thời Phật tại thế thì Ngài Xá Lợi Phất là một tấm gương sáng (476). Nếu những

người như trên thực hành Chỉ và Quán trong thiện pháp, năng lực hướng về thiện pháp sẽ giúp họ ngăn trừ nghiệp chướng trong tương lai, và sự tu tập thường xuyên sẽ khiến căn cơ [càng] sắc bén. Nếu có người đã từng tu tập thuần thực cả hai pháp này (477) trong quá khứ, thì dù chỉ gắng công tu tập nhẹ nhàng trong kiếp hiện tại cũng sẽ mang đến sự đáp ứng tương đương. Từ quán-hành-tức, người ấy sẽ bước vào tương-tự-tức, và cuối cùng là chân lý tối thượng. Nếu có những hành giả chưa chứng đạt được trong hiện tại là vì chưa từng tu tập hai pháp này trong quá khứ. Nếu giờ đây, họ tu tập thiện pháp Chỉ và Quán, pháp môn này sẽ giúp họ tiến nhanh vào [lục tức] trong thời gian sắp đến.

[20a 1] Phần kế tiếp là những người có căn cơ sắc bén có thể đạt đạo nhưng bị nghiệp chướng nặng nề tích lũy từ những lỗi lầm trong quá khứ. Trong thời gian Phật tại thế, hai người là vua A-xà-thế (Ayatasatru) (478) và Ương-quật-ma-la (Angulimaliya) là những tượng trưng cho hạng người này. Mặc dù tội lỗi và nghiệp chướng của họ nặng nề đến nỗi họ có thể đọa địa ngục, nhưng vì thấy được Phật và nghe được pháp Phật, họ chứng ngộ và đạt thánh vị. Nghiệp chướng của họ không thể ngăn chặn [sự giác ngộ] nhờ vào căn cơ sắc bén. Những hành giả ngày nay tu tập Chỉ và Quán ngay ở giữa tà pháp là hạng người này. Vì những tội lỗi họ gây ra, họ sẽ chịu nghiệp chướng trong tương lai, nhưng vì tu tập Chỉ và Quán căn cơ họ trở nên sắc bén trong những kiếp sắp đến. Nếu gặp được bạn hiền, họ sẽ thâm nhập được chân lý [ngay lúc họ nhìn thấy bóng] chiếc roi. Vậy thì tại sao các ông lại nói rằng tà pháp ngăn trở chân lý và không thích hợp trong việc tu tập Chỉ và Quán?.

[20a8] Tiếp theo là hạng người căn cơ trì trệ nhưng không có nghiệp chướng. Bàn Đạc (Cudapanthaka) là một thí dụ của hạng người này thời Phật tại thế. Mặc dù người này không phạm lỗi về thân, khẩu, hoặc ý, nhưng căn tánh lại quá trì trệ. Ông trải qua 90 ngày để học một bài kệ nhỏ: ‘Kẻ trí không phạm vào những việc xấu ác đối với thân, khẩu, và ý; luôn cảnh giác, họ không mê đắm vào đối tượng của dục vọng; họ cũng không làm những việc vô ích thịnh hành trong thế tục’.(479)

[20a 12] Với những người tuân giữ giới luật và thực hành thiện hạnh nhưng lại không tu tập Chỉ và Quán, cũng sẽ không gặp chướng ngại trong tương lai. Tuy nhiên, họ sẽ thấy rằng thực khó mà giác ngộ được đạo.

[20a 13] Sau cùng là những người hành tà pháp và không màng tu tập Chỉ và Quán. Cuối cùng thì họ thất bại trong việc chứng đạo. Căn tánh họ quá trì trệ, dù rằng nhắc lại một lời giảng cả ngàn lần họ vẫn mê muội và tối tăm. Thêm vào đó, vì phạm vô số lỗi lầm, họ phải gánh chịu đủ loại chướng ngại. Họ giống như người mắc bệnh hủi, với thân thể tê điếng, dù hàng trăm mũi kim chích đến tận xương cũng không còn nhận biết được. Quanh họ không gì khác hơn là tà [hạnh].

[20a 17] Vì lý do này, mặc dù thiện pháp thuận đường chân lý, đạo trước hết từ Chỉ và Quán, dù cho tà hạnh có thể cản trở nguyên lý, thiện căn sẽ tẩy xóa những ngăn ngại. Như vậy, chỉ riêng đạo vững vàng tuyệt đỉnh. Tà pháp làm sao loại bỏ

được Chỉ và Quán?.

[20a 19] Kinh Niết Bàn nói: {Người không nghiêm túc trong việc tuân giữ quy luật thì không hẳn bị nhìn là người bê tha, nhưng người không nghiêm túc đối với pháp thì gọi là người bê tha (480)}. Bốn loại chia ra hai cặp ‘bê tha’ và ‘nghiêm túc’ [đối với pháp và giới luật] nên được hiểu tương tự như ‘năng lực’ và ‘chương ngại’ như trên (481).

[20a 21] Như kinh nói: ‘Thà làm Đê Bà Đạt Đa (Devadatta) hơn là làm Uất Đầu Lam Phát (Udraka Ramaputra)’ (482). Hành giả nên thường xuyên thực tập nghe pháp và tư duy về pháp được nghe, khi đã khởi sự thì không bao giờ được xao lãng. [Sự cực kỳ quan yếu của pháp] có thể được thấy trong trường hợp của người Bà-la-môn say nhận lễ thí phát (438), hoặc người kịch sĩ khoác áo nhà tu (484).

Tham khảo

1 Cùng với ý nghĩa truyền thống chỉ tình trạng thiền định, Trí Khải thường dùng chữ tam-muội để bao gồm những phương thức hành trì đưa đến những thực chứng như vậy. Vì vậy bốn chữ ‘tứ chủng tam muội’ có thể được hiểu một cách phong phú tức ‘bốn pháp môn hoặc đề mục tu tập tam muội’.

Sự diễn đạt thứ hai của bốn loại tam muội, gần với văn bản Maha Chỉ Quán, thấy trong tác phẩm ‘Quán tâm luận sớ’ (Kuan-hsin lun shu, T no. 1921) của Quán Đảnh (Kuan-ting) là môn đồ và cũng là người hiệu đính tác phẩm Maha Chỉ Quán của Trí Khải. Những học giả gần đây nhận xét rằng chất liệu trong ‘Quán tâm luận sớ’ lấy từ một phần trong Maha Chỉ Quán là tác phẩm có trước và văn thể thuần túy hơn là bản văn đã hiệu đính mà chúng ta có ngày nay. Như vậy, trong nhiều trường hợp làm sáng tỏ ý nghĩa bản văn Maha Chỉ Quán, (đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp.364-400). Đại cương về phần tu tập tứ tam muội, nghi thức, văn tự, và ý nghĩa trong truyền thống mở đầu của Thiên Thai Tông, đọc Stevenson, The Four Kinds of Samadhi in Early T’ien T’ai Buddhism, pp. 45-97. Phần tích chi tiết về nội dung nghi thức và nguồn gốc của tứ tam muội, đọc Stevenson, The T’ien T’ai Four Forms of Samadhi and Late North-South Dynasties, Sui, and Early Tang Buddhism Devotionalism.

2 Chan-jan (Trạm Nhiên), T46.182a 12-13, nói: {Mặc dù hành giả có thể đã phát khởi tâm Bồ Đề, hành giả cũng rất khó nói đến ‘địa’ nếu không dẫn thân vào thực hành. Vào vị chân chánh Bồ Tát (Bodhisattvaniyama) là sự khác biệt theo lối giải thích của Bồ Tát đạo, nơi đó Bồ Tát chứng đắc Phật tuệ, nhận thọ ký là Phật tương lai, được bất thối chuyển, và đến được Phật giới. Tùy theo cách thức của truyền thống Ấn Độ hoặc Trung Hoa, trong đường lối tiệm tiến, hoặc là đi suốt mười địa, hoặc là đến địa thứ tám. Theo Viên giáo của Thiên Thai Tông, con đường bị cắt ngang, và chánh chân Bồ Tát kể từ Thập Trụ hoặc Phân-Chứng-Tức.

3 Vị thứ năm trong ngũ vị hoặc sự chế biến thành chất đề hồ từ chất sữa. Tỷ dụ được dùng trong kinh Niết Bàn (T12.530b-532a) để đưa ra tiến trình tinh lọc cốt tủy của pháp. Trong những chú giải của Trung Hoa, tỷ dụ thường được hiểu là để

diễn tả những phương tiện thuyết giảng khác nhau được Phật đưa ra trong thời gian thuyết giáo. Tuy nhiên, ở đây ‘chất đề hồ’ đặc biệt chỉ cho Phật tuệ hoặc trí tuệ trung đạo liên hệ đến Viên Giáo. Chan-jan (T46.182a 17-20) trong một chú giải cởi mở hơn đối với ẩn dụ này, đã hợp bốn vị vào các địa của Viên Giáo: {Từ phàm phu cho đến ngũ phẩm đệ tử vị thì sánh với sữa tươi. Lục căn [thanh tịnh] thì sánh với kem, chất bơ, và chất bơ đặc. Sơ trụ thì gọi là đề hồ. Bất cứ ai khéo tu tập tứ tam muội nên biết rằng [sự thanh tịnh] lục căn và quả vị sơ trụ có thể chứng đạt từ đó}. Bản văn Maha Chi Quán đã được sửa lại ở đây dựa theo Chan-jan và những đoạn kinh Niết Bàn.

4 T9.3a 3-4.

5 Các phương pháp vì vậy được phân chia rộng rãi tùy theo hình tướng sinh hoạt thuận tiện. Các phương pháp ngồi và đi hầu hết được chọn với mục đích tạo sự thích hợp với các nghi lễ đặc biệt của Bát-chu tam muội (pratyutpanna), nhất hạnh, Pháp Hoa tam muội, phương đẳng và Quán Thế Âm sám pháp, tất cả đều nổi bật trong giai đoạn [hoằng pháp] của các tôn giả Huệ Tư và Trí Khải. Đọc Stevenson, *The Four Kinds of Samadhi in Early T'ien T'ai Buddhism*, pp.49-50.

6 Cùng định nghĩa được thấy trong tác phẩm ‘Thích Ma ha bát nhã ba mật đa kinh giác ý tam muội’ (Shih mo-ho pan-jo p'o-lo-mi ching chueh-i san-mei, T45.622b19) trước đó của Trí Khải. Chan-jan (T46. 182a 3-5) nói: {Tâm từ vô thủy vốn từng cong vẹo. Vào [tam muội] ... tâm được ngay thẳng, chỉ như một con rắn có thói quen di chuyển ngoằn ngoèo, trở nên thẳng tắp khi bò trong một ống tre}.

7 Đại Trí Độ Luận, T25.110b.

8 Chan-jan (T46.182a 28-b3) nói: {Bốn sự thực tập áp dụng như cùng khuôn thước đối với nhất pháp giới [và như vậy, chữ ‘tam-muội’ dùng như một tên gọi tổng quát]. Tuy nhiên, khi đưa ra những sự khác nhau như ‘thường tọa’ hoặc ‘phi hành phi tọa’ thì các tên này được dùng trên căn bản hoạt động [của thân]. [Hơn nữa], khi người ta phân biệt chúng theo tên gọi hoặc theo phương pháp thì luôn ngồi thiền là một hạnh, luôn bước đi, có khi đi có lúc ngồi, phương đẳng sám hối, chẳng đi chẳng ngồi, tùy ý muốn.

9 Hai tiêu phẩm ‘Văn Thù Sư Lợi Sở Thuyết Bát Nhã Ba la Mật Đa Kinh’, T no.232; sau đó thì gọi là ‘Văn Thù Vấn Kinh’ được Trí Khải và Quán Đảnh trích như kinh căn bản pháp môn này, được Mandrasena dịch sang Hoa ngữ vào đời nhà Lương, năm 503. Kinh này rất phổ thông trong Phạn ngữ dưới tựa đề ‘Saptasatika-prajna-paramita’. Có thể đọc bản dịch Anh ngữ: Chang, ed. *A Treasury of Mahayana Sutra*, pp.100-114.

10 Bản kinh thứ hai, Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh, T no. 468, về sau gọi là Văn Thù Vấn Kinh, chẳng mang tên bát nhã ba la mật cũng chẳng gồm trong loại kinh này. Trong tác phẩm ‘Quán tâm luận sơ’, T 46.600b 22-23, Quán Đảnh không đặc biệt trích dẫn kinh này như nguồn tư liệu đặc biệt về ‘thường tọa’ hoặc ‘nhất hạnh’ tam

muội nhưng thay vào đó đưa ra ‘nhiều bản kinh Phật. khác nhau.’

Đoạn văn chính từ Văn Thù Vấn Kinh (T14.507a) mà Maha Chỉ Quán trích dẫn về thường tọa tam muội đọc như sau: {Ngài Văn Thù hỏi Phật: ‘Bằng những phương tiện nào khác một người có thể đến được tam muội này?’. Phật đáp: ‘Với xấu hổ, ăn năn, lòng tôn kính, và bố thí; ông có thể phụng sự và nói với người về pháp như bố thí cho một vị Phật. Ông có thể đến được tam muội bằng bốn phương pháp này. Rồi trong suốt 90 ngày không khởi niệm về ngã. Chỉ ngồi xuống, dừng niệm, không xen tạp những ý nghĩ khác. Ngoại trừ lúc ăn uống, đi đứng, và làm những việc làm hằng ngày, tuyệt đối không vọng [niệm]’.

11 Nhất hạnh tam muội (i-hsing san-mei) được liệt kê vào thứ 81 trong số 108 tam muội của Đại Thừa tìm thấy trong Pancavimsati và Đại Trí Độ Luận (T25.401b20-25). Tuy nhiên, trong hầu hết luận của Trung Hoa về tam muội (gồm cả Trí Khải) phần chính trích từ Văn Thù Thuyết Kinh, T8. 731a 26-b8. Phần luận về ý nghĩa của nhất hạnh tam muội trong Phật giáo Trung Hoa thời Trung cổ cũng như những tư liệu liên quan đến giới học giả Nhật Bản về đề tài này, đọc Faure, *The Concepts of One Practice Samadhi in Early Ch’an*, pp. 99-128.

Trí Khải thì không nói rõ về ý nghĩa chính xác của hai chữ ‘nhất hạnh’, nhưng Chan-jan (T46.182b3-6) nói: {Sự diễn tả ‘nhất hạnh’ toát yếu từ hoạt dụng chính của thân, và bỏ qua những liên hệ phụ thuộc hình tướng. Vì vậy, [hạnh này] được gọi là ‘nhất hạnh’. Nó không lấy cái tên ‘nhất hạnh’ từ sự kiện dùng lý (li) như đối tượng thiền quán.. Trong số bốn hạnh hoặc thực tập, không một hạnh nào mà không lấy chân lý làm căn bản hoặc đối tượng quán chiếu}.

12 Quán tâm luận sơ (T46.600b23-24) dùng lối bố cục chia làm ba phần để trình bày nội dung của tứ tam muội: sự tướng (shih-hsiang), quán pháp (kuan-fa), và khuyến tu (ch’uan-hsiu). Phần sự tướng tiểu mục của Maha Chỉ Quán thuộc về khẩu và thân; phần quán pháp và khuyến tu thì thuộc về với tâm.

13 Chan-jan (T46.182b8) nói: {Cùng thực hành trong một nhóm có nghĩa là trong thiền đường (ch’an-t’ang)}.

14 Danh từ ‘tịnh thất’ (ching-shih) có nghĩa là ‘một gian phòng yên tịnh’ thường được dùng trong những tư liệu của Lão giáo thời Trung cổ, chỉ cho những phòng hoặc nhà dành riêng cho các đạo sĩ tế lễ hoặc thiền quán.

15 Pitha, là một chiếc ghế được kết lại bằng dây, được dùng riêng cho việc ngồi thiền. Kích thước được nói đến trong những Luật tạng. Đọc Mochizuki, *Bukkuyo daijiten*, 3.2545d.

16 Liên tục ngồi thiền trong giai đoạn 90 ngày được nói trong ‘Văn Thù Vấn Kinh’, T14.507a. Không có đoạn văn nào như trên trong ‘Văn Thù thuyết kinh’.

17 Theo Chan-jan, T46.182b16.

18 Tham khảo về chữ ‘xương sườn’ trong câu này thấy rõ rằng Trí Khải đang nói đến thế ngồi trong một chiếc ghế có lưng dựa (hoặc thành ghế), không phải chỉ là một tấm đệm hoặc trên bục.

19 Chan-jan, T46.182b18-19, nói: {Hành giả không nên tự cho phép mình được dựa, ngay cả nằm nghiêng về bên phải, có khác gì một cái thây chết} có nghĩa là dựa ngửa. Cũng gọi là ‘thế ngồi hờ hênh của người đàn bà dễ dãi’}.

20 Cankrama là cách đi chậm rãi (thường đi dọc theo đường thẳng) khoảng giữa các thời ngồi thiền. Thêm vào việc giúp ích cho những cơn buồn ngủ, trích trong tác phẩm Tứ Phần Luật (Ssu fen lu), theo Chan-jan, Cankrama có năm lợi ích (T46.182b22-27): (1) tạo thành khả năng đi được những quãng đường xa, (2) giúp vào việc quán chiếu, (3) làm giảm bệnh tật, (4) giúp tiêu hóa, và (5) giúp hành giả trụ trong thiền định một thời gian khá lâu. Shiki (1.404) phân biệt với những lối đi nhiễu quanh.

21 Chan-jan, T46.182b28-29, nói: {[Cùng với thiền hành] ăn bữa ăn và xả thiền cũng được chấp nhận. Nhưng có lẽ hành giả không lấy cớ để trì trệ hoặc xao lãng chính mình. Một khi làm xong (qua cơn buồn ngủ hoặc quá bữa ăn) thì không được làm.

22 Maha Chi Quán và Quán Tâm Luận Sớ hoặc các phần tham khảo khác trước đó về thiền tọa hoặc nhất hạnh tam muội đều không có phần nói về một vị Phật đặc biệt nào ở đây. Những chú giải của Chan-jan về đoạn này, tuy nhiên, đưa ra chứng cứ về sự ưa sùng bái Phật A Di Đà trong cộng đồng Thiên Thai Tông (T46.182b29-c4): {Phương hướng hành giả quay mặt về nên là hướng Tây, bởi vì, khi gặp chướng ngại, phương tiện ích lợi để nhớ nghĩ đến vị Phật theo phương hướng vị Phật [hành giả] niệm trú ngụ. Các kinh không nói đặc biệt phải là phương Tây mà [chỉ nói rằng] khi gặp chướng ngại hành giả nên thanh tịnh xưng tán hồng danh một vị Phật. Nhưng trong nhiều giáo lý khác, Phật A Di Đà là vị Phật được chúng sinh xưng tán nhiều hơn các vị [Phật] khác. Vì vậy, chúng tôi để hướng Tây như một tiêu chuẩn}. Luận về pháp môn Tịnh Độ trong các tác phẩm của Trí Khải, và chiều hướng cảm nhận về các lối tu tập tam muội hướng về bên trong, đọc Ando, Tendai Chigi no jodokyo, trong tập Tendai shiso-shi của tác giả.

23 Chan-jan (T46.182c20) nói: {Người giữ im lặng để tu tập nghiêm túc, người nói ra để vượt qua chướng ngại}.

24 Chan-jan (T46.182c24-26) nói: {Phiền não như biên kiến, ngã kiến là những chướng ngại bên trong. Ma vương và tà my là những chướng ngại bên ngoài.}

25 Từ ‘Văn Thủ Văn Kinh’, T14.507a. Chan-jan (T46.182c25-26) nói: {Không làm gì khác hơn là chú tâm cầu Phật, đây là sám hối. Không ngần ngại hiến cả [thân và tâm] mình là ‘đặt trọn đời mình vào Phật.’}

26 Chan-jan (T46.183a1-2) ‘Đầy ắp’ có nghĩa là những tâm ý không diễn đạt. Nổi buồn triu nặng hoặc niềm vui vô cùng giữ trong lòng không nói ra [để vui đi]. Vì vậy nên người lấy lời than hoặc câu hát của thân và khẩu để giải khuây.’

27 Biểu đồ về tác động của khẩu được rút ra từ Đại Trí Độ Luận, T25.103a. Ở đây nói rằng udana, một trong năm dưỡng khí trong thân người, vận chuyển từ rún vượt qua bảy phần trong thân (trên đỉnh đầu, nướu răng, răng, môi, lưỡi, cổ họng,

và ngực) trước khi phát ra từ miệng thành ngôn ngữ. Đại Trí Độ Luận, khác với Trí Khải, không đưa ra những phân biệt giữa những tác động của thân và khẩu. Cái Đại Trí Độ Luận nhấn mạnh là trên ý tưởng số dĩ có tiếng và lời qua nhiều nhân duyên, nhưng không có người thực sự nói, âm thanh dự cho pháp không chân thực. 28 Chan-jan (T46.182a 12-16) nói: {Mặc dù [Pháp Hoa] Huyền Nghĩa đưa ra trường hợp hoạt dụng của tâm tạo thành cơ [cảm ứng], nhưng ở đoạn văn này không có nghĩa rằng ‘tâm’ chấp giữ. Trong trường hợp này hành giả phải kíp tu tập các trợ đạo [thân và khẩu] vì hành giả chưa thể hoàn thành [việc làm] chỉ trên nền tảng của tâm và tâm ý. Chính bản kinh thuyết cả tam thừa, nhưng chỗ này ‘tâm’ đặc biệt chỉ cho nghĩa Viên Giáo, và không nói qua đến Thông và Biệt [Giáo]. Dù vậy, với mục đích dẹp bỏ chướng ngại, hành giả được dạy tưởng niệm [thân] của vị Phật hiển lộ sự đáp ứng, dần dần trong phần Chỉ và Quán Tâm, hành giả được dạy tưởng niệm pháp thân. Như vậy chỗ này hẳn nhiên là thuộc Viên [Giáo]}.

29 Chan-jan (T46.183a 21-25) nói: {Đọc tụng kinh điển thì không gồm trong thường-thiền-tọa, nhưng hành giả không nên nghĩ rằng những điều kiện này áp dụng đồng đều đối với ba tam muội kia. Vì vậy, mặc dù thường-tọa ‘tránh tụng đọc kinh điển; càng ít được bàn chuyện thế gian’, sự ngăn cản đọc tụng kinh điển chỉ áp dụng vào lúc này. Cấm nói chuyện vớ vẩn thì áp dụng trong tất cả bốn pháp [tu tập tam muội]. Như vậy, trong cả bốn tam muội, hành giả phải bỏ đi tất cả sự giao tiếp với người ngoài. Thiền hành hoặc thiền tọa đều không có những giới hạn dựa vào kinh điển. Dù vậy, nó mở rộng [sự thực hành không giới hạn vào] tất cả căn thức và hành động của thân, những chuyện nói và việc làm hàng ngày thì không được khuyến khích}.

30 Chan-jan (T46.183a 25-b5) nói về phần này trong ‘Chỉ và Quán Tâm’ cũng như những phần hỗ tương trong các tam muội như sau: {Trong từng [đề mục thuộc tứ tam muội] từ đây cho đến ‘chẳng đi chẳng ngồi’ những đoạn văn nói về quán thì được xếp đặt theo nguyên bản quanh những chất liệu lấy từ các bản kinh. Mặc dù hình thức có thể tương tự như mười loại quán tưởng [hệ thống thiền quán được nói chi tiết trong đại phẩm thứ bảy của Maha Chỉ Quán], những đoạn văn trong trường hợp này được nói ngắn gọn. Hành giả không thể chỉ dựa vào [những diễn đạt ở đây] để tu tập quán chiếu trong tất cả mọi khía cạnh. Cũng như vậy với tất cả [năm đề mục trong phẩm ‘Đại Ý’], từ tiểu phẩm ‘Phát Đại Tâm’ thứ nhất cho đến hết ba phẩm [cuối] theo sau [đề mục tứ tam muội này]. Đó là lý do tại sao năm [tiểu] phẩm được gọi là ‘Đại Ý’}.

{Bản văn ở đây áp dụng cho những thí dụ tổng quát từ các kinh [Văn Thù]. Những đoạn văn này chính chúng tách biệt và ý nghĩa thì sâu xa. Chúng không bị phân tích một cách sai lạc. Nếu có người muốn chú giải chúng một cách đầy đủ thì phải thấu triệt mười pháp quán theo sau. Chỉ như vậy thì mới không vướng vào lỗi lầm. Tuy nhiên, nếu có người áp dụng phần sau bản văn, [phần luận về mười pháp] sẽ thiếu chi tiết liên quan đến bốn hành [của tứ tam muội]. Như vậy thì phần nói về

mười pháp quán tưởng chính nó đã được giản lược. Năm tiểu phẩm [của phẩm Đại Ý] gọi là ‘giản lược’ bởi vì, với cái nhìn của thiền quán, chúng được làm ngắn gọn và không đầy đủ. Nhưng đối với sự (shih) thì không như vậy.}

31 Chan-jan (T46.183b 10-12) ghi nhận nửa câu thứ nhất với ‘Chỉ’, và nửa câu sau với ‘Quán’.

32 Từ đoạn văn chính về nhất hạnh tam muội trong ‘Văn Thù Thuyết Kinh’, T8.731a-b. Bốn chữ của dòng này và bốn [chữ] của dòng sau cũng thấy trong đoạn văn chính của ‘Viên Đốn Chỉ và Quán’ trong bài tựa của Maha Chỉ Quán. (Độc T46.1c24). Các học giả Nhật có khuynh hướng giữ vững bốn chữ ‘chi yuan fa-chieh’ như là ‘tức’ (chi) tất cả những đối tượng tâm thức hoặc duyên (yuan) trong (hoặc với) pháp giới (fa-chieh). Độc Muranaka, p. 112 và Ono, Shishu-zammai no tenkyo to sono kosatsu-jo: joza-zammai to jogyo-zammai, p. 286. Trong ‘Văn Thù Thuyết Kinh’ cũng như trong những tác phẩm của Trí Khải, chi-yuan chỉ có nghĩa ‘trụ tâm vào một đối tượng đặc biệt của thiền quán’. Độc Trí Khải, Tiểu Chỉ Quán (Hsiao chih-kuan, T46.467a 6-8), và Thứ Đệ Thiền Môn (Tz’u-ti ch’an-men, T46.492a 6-10). Những văn bản hiện nay ở Nhật thì không được hỗ trợ bởi những bản chánh văn hoặc những chú giải của Chan-jan (T46.183b6 và 151c).

33 Chan-jan (T46.183b14-15) nói trong đoạn văn: {Chỗ này giải nghĩa tịch và chiếu, chỉ và quán đối với người quán tưởng. Mặc dù hành giả ‘trụ tâm [vào đối tượng]’ hoặc ‘tu tập chánh niệm’, hành giả cũng không bao giờ rời pháp giới. Hoặc hành giả tu Chỉ hoặc tu Quán, tịch và chiếu cùng [có mặt] một cách tròn đầy}.

34 Từ Văn Thù Thuyết Kinh, T8.731c.

35 Cùng chỗ., T8.728b. Chan-jan (T46.183b15-22) nói: {Có lòng tin rằng tất cả pháp..., khiến hành giả có được tín [tâm]. Hành giả phải có lòng tin rằng ‘không có trước không có sau’, bởi vì pháp giới không bị bao quanh bởi ba thời. Sự vật hoặc thực tại biểu trưng ‘hư không giới’; ‘là trước..., biểu trưng ‘giả giới’. Vì thế tánh pháp giới luôn thù thắng, không có lẫn mức giả tạm hoặc hư không. Tự chứng là ‘giác’, dạy người là ‘thuyết’. Người giác và người thuyết không cách ly pháp giới; vì vậy nên nói ‘không giác giả, không thuyết giả’. Vượt trên cái thấy nhị nguyên, pháp giới chẳng hữu cũng chẳng bất hữu. Vì không thể gian (tức siêu thế gian), nên không có ‘người giác’. Nhưng vì chẳng phải là trống không, nên không có ‘không người giác’. Để hợp với chỗ tối cao này, chúng ta nói rằng ‘pháp giới rời tất cả cực đoan’. Nhưng vì ở giữa và cực đoan [nhị nguyên] tánh vốn đồng, ‘hành giả trụ ở nơi không có gì ở đó để trụ’. Tất cả chư Phật đều lấy pháp giới là nơi an trú. Chúng ta sẽ trụ trong pháp giới như chư Phật trụ trong đó. Vì vậy mà nói rằng ‘nơi đó hành giả trụ’}.

36 Mười hình dung từ được nói trong ‘Văn Thù Vấn Kinh’, T14.506c 18-19: (1) Tathagata hoặc Như Lai, (2) A la hán, (3) Chánh biến tri, (4) Minh hạnh túc, (5) Vô thượng sĩ, (6) Điều ngự, (7) Trượng phu, (8) Thiên nhân sư, (9) Phật, (10) Thế Tôn. Đôi khi hiệu thứ mười lại được chia ra làm hai, chữ ‘Thắng giả’ (jina) được

thêm vào.

Chan-jan (T46.183b28-c21) nói: {Chỉ quán pháp giới, mười Phật hiệu diễn tả ứng thân được thấy tương ứng với chính pháp giới. Từ đó hành giả biết được rằng mười hiệu của Như Lai cũng liên hệ đến pháp thân. [Liên hệ] như thế nào? [Phật] được gọi là Như Lai vì Phật phù hợp với chân cảnh giới khách quan qua [cái dụng của] trí tuệ bất nhị của Ngài... Mười hiệu của ứng thân và pháp thân thì cùng một thể, bất nhị.}

37 Tathagata hoặc Như Lai là hiệu thứ nhất trong mười hiệu. Chan-jan (T46.183c19) nói: {Pháp thân đã nói ở trên được diễn tả trong đoạn văn thứ nhất dụng như đối tượng ở đây}.

38 Cả đoạn văn ở đây căn cứ vào ‘Văn Thù Thuyết Kinh’, T8.728a. Chan-jan (T46.183c17-21) chú giải: {[Đoạn văn] từ ‘quán Như Lai’ giải thích đối tượng [của trí tuệ] và cái trí [quán tưởng] thì không phải là hai điều riêng biệt. Pháp thân đã nói đến ở phần mở đầu đoạn văn trên là như đối tượng [muốn nói] ở đây. Làm sao chúng ta có thể biết được rằng chính đối tượng [của trí tuệ] đến từ cái trí làm việc quán tưởng?. Vì chỗ khởi đầu nói rằng: ‘hành giả không nghĩ đến Như Lai [là Như Lai]’. ‘Không nghĩ đến’ chính nó là trí tuệ biết được [pháp là] bất khả đắc. Câu ‘không có [Như Lai]’ nói rằng đối tượng quán tưởng là vô tướng. Câu ‘chẳng có bất cứ trí tuệ từ đó Như Lai Tạng được biết’ cho thấy trí tuệ là vô tướng. Câu từ ‘Như Lai và trí tuệ’ nói rõ rằng trí tuệ và đối tượng của trí tuệ không phải là hai.} Kogi (1.415) nói: {Vì nếu cảnh giới đối tượng bị bôi xóa thì cảnh giới chủ thể cũng phải tan biến giống như vậy... Vì là bất hữu nên là đồng nhất.}

39 Văn Thù Thuyết Kinh, T8.726b. Chan-jan (T46.183c22-184a1) chú giải: {Trí tuệ và đối tượng của trí tuệ là một thực tại huyền nhiệm, là ý nghĩa của câu ‘không có tướng nhị nguyên’. Trí tuệ và đối tượng của nó thể tánh hoàn toàn thâm nhập vào nhau là ý nghĩa của câu ‘không có tướng động’. Trí tuệ và đối tượng của nó vốn như vậy là ý nghĩa của câu ‘không có tướng sinh’. Chúng hội nhập vào nhau khắp nơi mà không có tướng thâm nhập là ý nghĩa của câu ‘không định vị trong bất cứ phương hướng’. Bởi vì dù rằng vô tướng, chúng thực sự hội nhập khắp nơi, chúng được mô tả là ‘không rời tất cả phương hướng’. Vì không thể gian, không tập tục, chúng ‘không từ ba thời’. Nhưng cũng vì chúng không nằm ở ngoài thế giới giả tạm, chúng được mô tả là ‘không tách biệt ba thời’. Trung [đạo] là nơi hai cực đoạn đồng thời bị diệt được nói trong câu ‘không tướng nhị nguyên’. Trung [đạo] là nơi [hai cực đoạn] đồng thời chiếu soi được nói trong câu ‘không rời nhị nguyên’. ‘Không ô nhiễm’ có nghĩa rằng chúng không pha trộn với mê muội. ‘Không tịnh’ có nghĩa rằng chúng chẳng pha trộn với trí tuệ. Câu văn [bắt đầu với] ‘sự quán này’ gồm những tán tụng về trí tuệ quán chiếu. ‘Rất là ít được’ có nghĩa rất hiếm có và độc đáo. ‘Giống như hư không’ vì thâm nhập khắp nơi nhưng cũng tịch diệt. ‘Không hư hoại’ vì không dựa vào sự nối tiếp. Vì đến được chỗ hòa hợp [trí tuệ và đối tượng của trí tuệ], nó ‘làm tăng trưởng chánh niệm’.

40 Nguyên đoạn văn căn cứ vào ‘Văn Thù Vấn Kinh’, T14.506c-507a. Chan-jan (T46.184a 2-5) nói: {Khi sự quán chiếu hoàn toàn thành công, hành giả sẽ thấy được Phật. Qua sự quán chiếu, hành giả thấy được ứng thân Phật. Dù rằng đó không phải là mục đích hoặc mẫu mực của sự tu tập, nhưng năng lực quán chiếu đưa đến [kết quả] như vậy. Vì lý do này, cái mà hành giả tiếp nhận được thì giống như bóng trong gương. Không dùng đến thân thông để hội nhập, hành giả thấy khắp mười phương. Trụ trong pháp giới, hành giả có thể thấy tất cả chư Phật.}

41 Chan-jan (T46. 184a6-7) nói: {Qua lực đại bi hành giả thấy tướng, trong khi qua lực đại trí hành giả không chấp giữ chúng. Niết Bàn và hai đại trang nghiêm cũng được xem như vậy.

42 Hai đại trang nghiêm mà Bồ Tát viên thành để thành Phật đạo- trang nghiêm hoặc tích tụ công đức (punya-sambhara) và trang nghiêm hoặc tích tụ trí tuệ (jnana-sambraha).

43 Từ ‘Văn Thù Thuyết Kinh’, T8.726b.

44 Chan-jan (T46. 184a 11-13) nói: {Tánh là thể (t’i), tướng là hình dáng bên ngoài (wai-piao) của pháp. Mặc dù hành giả thấy được Như Lai và nghe được pháp thuyết ra, hành giả biết rằng nghĩa chân thực của pháp không có sự thấy và nghe v.v... }.

45 Theo bản văn của Chan-jan (T46.184a 12-16): { Chính Phật biết rằng không có sự chứng hoặc đặc pháp. Làm thế nào hành giả lại có thể nói đến những sự chứng đặc như vậy? Những câu văn theo sau giải thích những thí dụ đã đưa ra ở trên: điều Phật chứng ngộ là nhất chân pháp giới. Pháp giới biết không chứng không đặc. Vì chứng liên quan đến việc nắm giữ kết quả; đặc liên quan đến việc bám sát hoặc trụ trong một pháp, cả hai đều không thể được. Đó là lý do tại sao bản văn nói ‘không có gì’. }

46 Văn Thù Thuyết Kinh, T8.728b.

47 Chan-jan (T46.189a19-21) nói: {Không có sự chia cách hoặc phân biệt giữa chúng sinh và Phật, cũng không có bất cứ sự khác biệt trong cảnh giới [chúng sinh và cảnh giới Phật]. Vì [cả hai] viên đồng về lý (li) và cũng viên đồng về tánh. Hành giả không nên tự làm [cả hai] ngăn ngại nhau bằng [cái nhìn] bám chặt vào sự phân chia hình tướng. }

48 Văn Thù Thuyết Kinh, T8.726c. Chan-jan (T46.184a 25-28) nói: {Trong sự giải thích về sự ‘tương đồng’ của chư Phật và chúng sinh, điểm chính yếu là hành giả nên quán chúng sinh ‘đồng’ hoặc ‘như’ Phật. Vì bản thể của cái ‘đồng’ này không có những tướng phân biệt, đồng như hư không rộng mở. Mặc dù đồng hư không- trí tuệ chính nó như hư không- biết cảnh giới đối tượng, cảnh giới đó giống như hư không. Vì vậy mà nói rằng ‘hành giả trú trong bát nhã với tánh đức của pháp vô trụ’. }

49 Chan-jan (T46. 184a28-29) nói: {Vì chúng sinh đồng với Phật, không có phàm để thoát ra. Vì Phật đồng với chúng sinh, không có thánh để chứng đắc. }

50 Văn Thù Thuyết Kinh, T8.727a. Theo Chan-jan, chỗ này diễn đạt ‘Vô Tác Tứ Đế’ (T46.184a29-b2): {Trong Vô Tác Tứ Đế, không có gì để lấy, không có gì để bỏ. ‘Chẳng lấy chẳng bỏ’ mà an trụ trong chân lý.}

51 Chan-jan (T46.184b4-8) khó nhọc tìm kiếm, sắp đặt câu văn trong hai dấu ngoặc với tam đế: {Hành viên tịnh là những cái hành [được hiểu từ cái thấy của] Chân đế. Hành mà không hành là những cái hành của Giả đế. ‘Không [có pháp] sinh tử...’ chỉ cho cái hành của Trung đạo.} Kogi (1.423) cố gắng đặt ‘hành vô hành’ vào Giả hơn là nói rằng những cái hành này đến với sự vật một cách tạm bợ vì ‘sự’ rơi vào ‘giả’ nên chỗ này thích hợp với Giả đế.

52 Chan-jan (T46.184b5-7) nói: {Không bỏ tà kiến biểu thị Giả; chẳng xa vô-vi biểu thị Không; tu đạo Bồ Đề trong đường lối như thế đó biểu thị Trung đạo.}

53 Văn Thù Thuyết Kinh, T8730a.

54 Năm ác nghiệp (panca anantaryani-karmani) trong Phật giáo được biết là năm nghiệp tái sinh vào cõi địa ngục vô gián. Năm ác nghiệp này gồm có: giết vị A la hán, giết cha mẹ, phá hoại sự hòa hợp của tăng đoàn, và làm thân Phật chảy máu.

55 Chan-jan (T46. 184b23-24) nói: {Cả hai bất nhị bởi vì ác nghiệp và Bồ Đề không hề ly khai bản tánh của tâm.}

56 Văn Thù Thuyết Kinh, T8.728c. {Chữ ‘thấy’ được dùng vì hành giả chứng được tánh của tâm. Vì không có ‘người thấy hoặc sự thấy’ [thực tại này], chúng ta nói rằng ‘không người thấy biết’. Gọi là ‘thấy’ với nghĩa đối diện với đối tượng. ‘Biết’ có nghĩa thấu triệt từ bên trong. Thấy và Biết đồng thể và không khác nghĩa. ‘Không người phân biệt’ có nghĩa sự vắng mặt của chủ thể đầy niệm phân biệt trong và ngoài. Lại nữa, nhận ra tánh của năm tội vô gián là ‘thấy’; chiếu soi Bồ Đề là ‘biết’; và biết hai pháp này là ‘phân biệt’.

57 Cùng chỗ. T8.728b.

58 Gồm có: (1) Ma Ba Tuần (Machesvara Mara) hoặc ma vương cõi Dục, (2) ma ô nhiễm, (3) ma ngũ uẩn, và (4) ma chết. Đọc Đại Trí Độ Luận, T25.99b. Cùng với bốn loài ma là những yếu tố gây hư hoại thiện pháp của thế gian.

59 Văn Thù Thuyết Kinh, T8.732c.

60 Chan-jan (Trạm Nhiên) dùng dấu hiệu này như ‘dấu ấn của pháp giới’ để đưa ra nhiều nhận xét hy hữu về chỗ đứng của quyển ‘Văn Thù Thuyết Kinh’ trong sự phát sinh của Thiền Tông Trung Hoa, đặc biệt phát triển từ Thiền Đông Độ đến phương Nam (sông Dương Tử) sang đến các tông phái phương Bắc (thủ đô và lưu vực sông Hoàng). Chan-jan (T46.184c11-13) nói: {Vì đó là dấu ấn của pháp giới, Thiền sư Đạo Tâm (Tao-hsin) vẫn dùng kinh này như tâm yếu (hsin-yao). Người đời sau theo dấu tiền bối của họ nhưng mỗi người giải thích mỗi khác. Điều này mang lại những sự tương phản giữa tông (tsung) của Thiền ngoài sông Dương Tử, trong đô thị và vùng sông Hoàng.

61 Văn Thù Thuyết Kinh, T8727b.

62 Tăng, ni, cư sĩ nam, cư sĩ nữ.

63 Đoạn văn này gọi lại vị thứ nhất trong ‘Ngũ Phẩm Đệ Tử Vị’ thuộc Viên Giáo, tức ‘Tùy Hi Phẩm’.

64 Đoạn kinh pha lẫn dẫn chứng từ ‘Văn Thù Thuyết Kinh’, T8.730a-b.

65 Chan-jan (T46.184c21-24) chú giải: {‘Tòa’ mô tả rằng trên đó [Phật] dựa vào. Phật dựa vào chân lý. Bản văn nói: ‘đến gần tòa’ vì hành giả nghe pháp ấy tiến về chân lý. Phật là bậc giác ngộ, pháp là cái đưa đến giác ngộ. Đền gần chỗ Phật đã giác ngộ tức ‘đến gần tòa của Phật’.

66 Chan-jan (T46.184c26-27) nói: {nghe pháp này mà không rung động tức thấy được pháp thân Phật.}

67 Văn Thù Thuyết Kinh, T8.727c-728a. Chan-jan (T46. 184c27-29) nói: {Nếu hành giả chứng được sơ trụ và thấy được pháp thân Phật thì đây là tướng niệm bất thoái chuyển. Nếu hành giả chứng được lục căn thanh tịnh và đắc được cái thấy tương tự như [pháp thân] Phật, đây là bất thoái đối với vị và hành. Khi ba loại bất thoái chuyển này [được chứng đắc], tất cả đều viên mãn. Đây gọi là ‘đáo bỉ ngạn’ (paramita).}

68 Tiếng sư tử hống (simha-nada) của Phật.

69 Có hai bản khác nhau về ‘thập lực’ (dasa-bala) có thể tìm thấy trong các tác phẩm Phật giáo. Bản xưa hơn trong kinh A Hàm và các kinh Đại Thừa, và bản mới hơn thì đặc biệt ở các kinh Đại Thừa. Như bằng chứng từ những tác phẩm khác của Trí Khải như ‘Pháp Giới Thứ Đệ Sơ Môn’ (T46.665a); ‘Thứ Đệ Thiên Môn’ (T46.481b), Trí Khải thường dùng Đại Trí Độ Luận để dẫn chứng kinh điển Đại Thừa. Như vậy, ‘Pháp Giới Thứ Đệ Sơ Môn’ (T46.694a-c) trích dẫn Đại Trí Độ Luận (T25.235c-236a), đưa ra nhiều minh chứng có trước về ‘thập lực’: (1) Tri giác xứ phi xứ trí lực, (2) Tri tam thế nghiệp báo trí lực, (3) Tri chư thiên giải thoát tam muội trí lực, (4) Tri chúng sinh tâm tánh trí lực, (5) Tri chủng chủng giải trí lực, (6) Tri chủng chủng giới trí lực, (7) Tri nhất thiết chí sở đạo trí lực, (8) Tri thiên nhân vô ngại trí lực, (9) Tri túc mạng vô lậu trí lực, và (10) Tri vĩnh đoạn tập khí trí lực.

70 Tứ Vô Úy (vaisaradya) của Phật. Theo tác phẩm ‘Pháp Giới Thứ Đệ Sơ Môn’ (T46.694c) của Trí Khải và Đại Trí Độ Luận (T25.235c-236a), gồm có: (1) Chánh đẳng giác vô úy, (2) Lậu vĩnh tận vô úy, (3) Thuyết chướng pháp vô úy, và (4) Thuyết xuất đạo vô úy.

71 Văn Thù Thuyết Kinh, T8.730c-731b.

72 Cùng chỗ, T8.731b.

73 Cùng chỗ, T8.731c.

74 Các bản mục lục có trước nói đến Trí Khải với cảm nang Bát Chu Tam Muội (Pratyutpana Samadhi) có tên là ‘Bát Chu Chứng Tướng Hành Pháp’ (Pan-chou cheng-hsiang hsing-fa) không còn lưu lại; đọc Tao-hsuan, Ta Tang nei-tien lu, T55, 284b, và Sato, Tendai, daishi no kenkyu, pp.78-81.

75 Tựa đề kinh tiếng Phạn là ‘Pratyutpana-buddha-sammukha-vasthita-samadhi

Sutra'. Bản Hoa ngữ Trí Khải dùng dịch lại tựa đề là 'Bát Chu Tam Muội Kinh'. Tên của tam muội thường nói trong các bản văn Hoa ngữ là 'Chư Phật hiện tiền tam muội'. Đọc Thập Trụ Tỳ Bà Sa luận (Shih-chu pi-p'o-sha lun), T26.68c17-18. Thêm chi tiết về tam muội này và ý nghĩa đối với Phật giáo Đại Thừa, đọc Lamotte, Traite, 5.2263-2272.

Bát Chu Tam Muội Kinh cũng được biết với tựa đề 'Hiền Hộ Bồ Tát Kinh' (Bhadrapala-bodhisattva Sutra) sau phần đối thoại chính. Bốn bản dịch Hoa ngữ (từ thế kỷ thứ 2 đến thế kỷ thứ 6) còn lưu lại đến ngày nay có những hiệu đính khác nhau dài từ một đến năm tập sách nhỏ. Trí Khải dựa vào ba tập Bát Chu Tam Muội Kinh (T no. 418) được ngài Chi Lô Ca Sám (Lokaksema) dịch vào năm 179. Phần luận rất giá trị về phẩm và lượng của những bản dịch Hoa ngữ cũng như những bản dịch qua văn tự Tây Tạng, đọc Harrison, The Samadhi of Direct Encounter with the Buddha of the Present.

76 Theo Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.905c, ba yếu tố này có cái dụng đưa đến sự hiện tượng một vị Phật, hoặc chư Phật trước hành giả. Chan-jan (T46.185a28-29) nói: {Với sự hòa hợp của [chánh] nhân và duyên ở đó liền có cảm ứng đạo giao (kan-ying tao-chiao). Vì lý do này hành giả phải có đủ ba lực.}

77 Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.905a.

78 Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận, T26.88b13-14 (từ đây dùng để chỉ bản Phạn ngữ tựa đề Dasabhumika-vibhasa Sastra). (Mặc dù được lưu hành như một bản kinh độc lập, về sau hợp vào một phần trong kinh Hoa Nghiêm, làm phong phú bản kinh Thập Trụ rất phổ thông, và các luận Ấn Độ ở Trung Hoa).

Tụng đọc và luận về đặc tính của Bát Chu Tam Muội Kinh xuất hiện trong phẩm thứ hai mươi lăm của Thập Địa tỳ bà sa luận trong phần thực hành hỗ trợ cho niệm Phật tam muội (T26.86a-88c). Phẩm này, cùng với hai mục trước trong Niệm Phật (T26. 68c-71c) và Bốn Mươi Bát Cộng Pháp Của Phật (T26.71c-83c) Trí Khải dùng như mặt thứ hai trong việc tu tập Bát Chu Tam Muội.

79 Những lực được nói đến ở đây không giống như ba lực nói trong Bát Chu Tam Muội Kinh ở trên. Chúng tượng trưng ba mức độ đồng mãn liên quan (1) Quán 32 tướng và 80 vẻ đẹp của Phật, (2) Quán pháp thân qua hình tướng 40 tánh đức bất cộng của Phật, và (3) Quán Phật chính là thực tại vô nhiễm. Đọc Thập Địa tỳ bà sa luận, T26.86a 7-19.

80 Đoạn văn này lấy trực tiếp từ bài kệ trong Thập Địa tỳ bà sa luận, ghi chú số 78. Đọc cùng chỗ, T26.88b16-20.

81 Từ 'Bát Chu Tam Muội Kinh', T13.904b-c., giản lược khá nhiều. Chan-jan (T46.185b22-23) giải thích: {Vì những thân nhân đến từ quê nhà thường mang theo những phức tạp, hành giả không nên gán họ.}

82 Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.909c.

83 Cùng chỗ, T13.909c và 916c. Chan-jan (Trạm Nhiên) trích những kinh điển khác nhau, đưa ra một bình luận về những ưu điểm trong việc khát thực, khi nhận

biệt thỉnh hoặc cùng dùng bữa chung với tăng đoàn: {Bởi vì tâm [trong tình huống về sau này] thường tán loạn, mơ hồ và xa đạo}, tôn giả khuyên {hành giả nên khát thực} (T46.185c17-18). Tuy nhiên, những chỗ rải rác trong tác phẩm Maha Chi Quán T46.42a-b), Trí Khải phân biệt ba phương tiện nuôi thân thích hợp trong việc tu định (tùy thuận môi trường chung quanh): (1) lượm hoa trái... nếu hành giả tu trên non vắng hoặc tận rừng sâu, (2) xin thức bố thí nếu hành giả tu tập hạnh đầu đà (dhuta) quanh xóm làng, và (3) thọ nhận sự cúng dường từ tín chủ hoặc những giúp đỡ từ bên ngoài nếu hành giả tu tập trong căn phòng riêng biệt trong một đạo tràng. Rõ ràng rằng ‘sự giúp đỡ từ bên ngoài’ là một sự ám chỉ pháp môn Bát Chu Tam Muội của Trí Khải.

84 Theo tập ‘Quán Tâm Luận Sớ’ (Kuan-hsin lun shu, T46.601b15-16) của Quán Đảnh (Kuan-ting), tôn giả nói rõ ‘những vật thực cúng dường, hương hoa’. Chữ ‘hsiao’ ở đây là những vật thực chuẩn bị theo truyền thống chỉ cho những thức ăn nấu chín như thịt, cá dành cho khách. Chan-jan (T46.185c20-21) lấy hai chữ kép ‘hsiang-hsiao’ để chỉ những ‘phẩm vật thanh tịnh’. Tôn giả diễn tả chữ ‘hsiao-ts’ai’ là món rau nấu chín... không có loại cốc}. Cho thấy rõ ràng không dùng thịt cá cúng dường.

85 Đặc biệt rửa tay và mặt, theo Chan-jan (T46. 185c21-22).

86 Tôn giả Quán Đảnh ghi chú trong ‘Quán Tâm luận sớ’ (T46.601b16-17): {Khi ra thì bên trái và vào thì bên phải, thay đổi áo quần tùy thời.}

87 Quán Đảnh giải thích trong ‘Quán Tâm luận sớ’ (T46.601b17): {hành giả chỉ nên đi nhiều quanh, và không làm các động tác khác [như đứng im, ngồi, hoặc dựa ghế]}

88 Chan-jan (T46.185c23-25) nói: {Giới thuộc thân và khẩu là bên ngoài; giới thuộc tâm là bên trong. Cả hai Tiểu Thừa và Đại Thừa đều giữ tâm giới, gồm những vi phạm của [25] phương tiện thiện xảo về [tu định] cũng như ba trong mười thiện hạnh và tà hạnh ... [Giới luật Tiểu Thừa] cũng được nhìn như ‘bên ngoài’, và [giới luật Đại Thừa] được nhìn như ‘bên trong’. Nếu có người chỉ giữ giới trong lối hành xử, và không biết gì về [dấu hiệu] chương ngại hoặc khó khăn [trong việc tu tập], thì người ấy không đáng đứng vào chỗ đứng của một bậc thầy.} Phần tham khảo chi tiết về nội và ngoại, đọc Trí Khải, Phương Đẳng Tam Muội Hành Pháp, T46.947b7.

89 Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.909c.

90 Sau cùng, Trạm Nhiên (Chan-jan) dẫn chứng cả hai ‘Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận’ (T26.115c-116a) và Đại Trí Độ Luận (T25.414b-c) về những vấn đề hy hữu trong tình trò đối với thầy không bằng đối với đạo tối thượng. Cả hai bản văn đều cùng một ý rằng một vị thầy nên được kính trọng dù cho phạm lỗi làm gì đi nữa, chỉ vì để diệt cái ngã mạn của học trò mà không phải vì lý do nào khác. Chan-jan (T46.186a12-16) trích bản văn sau, nói: {Đừng nên chăm chăm vào cái thiện và dấy nẩy [khi thấy] cái ác chỉ vì chấp vào cái giả tạm của thế gian. Nếu một vị thầy

có thể thuyết về trí tuệ thì nên hết lòng cung kính người ấy, và đừng nghĩ đến những lỗi lầm khác của thầy. Đừng quăng bỏ cả vàng vì cái túi đựng vàng hôi hám. Nếu một người xấu ác đang đi trên con đường nguy hiểm trong đêm tối với ngọn đèn trên tay, các ông sẽ không từ chối [nhận lấy] ánh sáng chỉ vì người giữ ngọn đèn là một người không tốt. Bồ Tát cũng giống như vậy. Bồ Tát đèn vì ánh sáng trí tuệ và không nhìn những khiếm khuyết khác. }

91 ‘Những người giúp đỡ bên ngoài’ (wai-hu) chỉ cho những cư sĩ hoặc các người trong tăng đoàn đáp ứng nhu cầu của người [cách biệt] bên trong. Những người đồng hành là những người cùng tu tập. Thêm chi tiết về những tên gọi này, đọc Maha Chi Quán (T46.43a-b), và Quán Tâm Luận Sớ (T46.605b22-29). Ở đây chúng tôi dò theo ý nghĩa mà Quán Đảnh đã đưa ra trong một đoạn văn song song từ Quán Tâm Luận Sớ (T46.601b20-22): {Hành giả phải cần có người giúp đỡ từ bên ngoài, là những người kiên nhẫn cung cấp thức ăn uống, giống như mẹ lo lắng cho con trẻ. Hành giả cũng nên có những người bạn đồng hành có tư cách và giới hạnh vững vàng, là những người cùng đi trên một đoạn đường nguy hiểm. } Chan-jan (T46.186b2-3) nói: {Những người giúp đỡ từ bên ngoài giống như những người mẹ... Họ sẽ không để cho hành giả quá đói hoặc quá no, nhưng chỉ săn sóc đúng với tình thương và sự nghiêm túc. [Đoạn văn nói về] ‘những người đồng hành là những người cùng đi trên một đoạn đường nguy hiểm’ có nghĩa rằng nếu một người mất dấu, tất cả sẽ bị hại. Những người đồng hành nên như vậy mà [đến với] đạo.

92 Bốn điều trong câu văn này là bốn điều đầu tiên nói trong phẩm thứ ba của Bát Chu Tam Muội Kinh, có tựa đề ‘Tứ Hạnh’. Cả bốn đều đưa ra những điều kiện thiết yếu giúp Bồ Tát tiến nhanh trên đường đạt đến tam muội này (T13.906a). [Bốn điều này] cũng được ghi lại trong ‘Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận’ (T26.86b-c). Về phần phiên dịch tiếng Tây Tạng, đọc Harrison, The Samadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present Age, pp.45-46.

93 Ba-tập trong Bát Chu Tam Muội Kinh (T13.906a) có cùng lời diễn tả như Maha Chi Quán ở đây ‘nằm hoặc rời chỗ’. Tuy nhiên, tập-một cũng như trong Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận (T26.86c) lại nói ‘ngủ’ hoặc ‘buồn ngủ’. Bản văn tiếng Tây Tạng hợp với hai bản văn sau: ‘không uể oải hoặc bần thần’. Chúng tôi theo bản của Chan-jan (T46.186b11-12) nên ghi lại ở đây là ‘không rời chỗ hoặc nằm xuống’.

94 Như đã nói ở trên, hai chữ ‘kinh hành’ (ching-hsing) lấy từ chữ Phạn là cankrama có nghĩa là thực tập trong tinh lặng bước đi chậm chậm theo đường thẳng. [Trong các tác phẩm của Thiên Thai Tông và Tịnh Độ Tông] ở Trung Hoa, các chữ hsuan-jao và hsing-tao được dùng chuyên để diễn tả cách đi nhiều quanh (pradaksina) tòa thờ Phật hoặc thánh tích. Mặc dù bản có trước bằng tiếng Phạn ở đây dùng chữ kinh hành (theo bản Tây Tạng), Trí Khải và các nhà nghiên cứu về Bát Chu Tam Muội Trung Hoa thời Trung cổ xác quyết lối đi nhiều quanh tòa thờ Phật A Di Đà. Đọc Maha Chi Quán, T46.12b5; Quán Tâm Luận Sớ,

T46.601b17). Chúng tôi theo [bản văn] của Chan-jan ở đây (T46.186b19-20), là người ghi lại những khác nhau giữa ‘Thập Địa Tỳ Bà Sa’ và các kinh, cho rằng câu kinh ‘ngoại trừ khi xả [thiền], ăn uống, ngồi và đứng dậy’ thuộc về điều thứ ba trong bốn điều này.

95 Đây là bộ thứ hai trong bốn điều nói trong phẩm ba của tập-ba Bát Chu Tam Muội Kinh (T13.906a 17-20). Trí Khải không nói đến hai cặp thứ ba và thứ tư, có thể là vì chúng còn xa trong chu kỳ 90 ngày hơn là hai cặp nói ở đây.

96 T26.86b17-25. Ở đây, chúng tôi theo Chan-jan (T46.186b20-23) là người đã nhìn cả bốn phần riêng biệt. Muranaka (pp.120-121) hẳn là theo những bài kệ chú giải của ‘Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận’ (T26.86b), nói về bài kệ một cách hữu vi: {Nếu anh trở thành bạn thân của thiện tri thức, và không hối tiếc, thì trí tuệ của anh sẽ trở nên sắc bén, đức tin của anh sẽ trở nên vững vàng}.’ Chan-jan (T46.186b10-11) nói về một vị thầy tốt như sau: {‘Tốt’ trong trường hợp này có nghĩa là khéo biết được những dấu hiệu của vực sâu và hướng đi về chỗ [thành tựu] tam muội.}

97 Chan-jan (T46.186b24-26) giải thích: {Đoạn văn bắt đầu từ ‘90 ngày’ cho đến ‘tâm niệm Phật A Di Đà không dừng nghỉ’ chỉ dẫn [hành giả] áp dụng ba nghiệp [thân, khẩu, ý]. Mặc dù nói rằng trước hoặc sau, hoặc xung tán và nhớ tưởng cùng lúc, từng giây phút phải làm không dừng nghỉ.}

98 Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.905a. Trong bản kinh, tên quốc độ Phật thì hàng hà sa số. Không thấy nói đến làm bằng châu ngọc.

99 T13.905a-8. Những bản kinh ở đây đặc biệt đưa ra một giai đoạn thực hành bảy ngày, nhưng một chu kỳ ba tháng cũng được nói trong bốn quy luật phụ thuộc từ phẩm 3 trong kinh Bát Chu Tam Muội.

100 Ẩn tướng trên danh của Phật. Gọi là ‘ẩn’ vì chúng sinh mê mờ trong ba cõi không thể thấy được, nhưng chư thánh thì có thể. Đó là một trong 80 tướng hảo của Phật. Tham khảo về ẩn tướng cũng như những phát nguyện trong đoạn văn này là từ Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.905b. Phương pháp nhớ tưởng tướng hảo của Phật theo hai chiều thuận và nghịch không có trong Bát Chu Tam Muội Kinh, nhưng trong bản kinh rất phổ thông là Quán Phật Tam Muội Hải Kinh (Kuan-fo san-mei hai ching) (T15.648c13-116) được ngài Giác Hiền (Buddhabhadra) giới thiệu vào đầu thế kỷ thứ V. Cũng vậy, Bát Chu Tam Muội Kinh không nói về 32 tướng hảo và 80 vẻ đẹp [của Phật], nhưng hai bản văn Quán Phật Tam Muội Hải (T15.648c-668b) và Thập Địa (T26.68c-70c) thì nói chi tiết.

101 Đoạn văn kinh từ Bát Chu Tam Muội (T13.908b). Bản văn Tây Tạng có khái niệm về ‘đắc tam bồ đề’ (sambodhi) hoặc ‘giác ngộ viên mãn của Phật’ chính là đối tượng phản ánh ở đây. Đọc Harrison, *The Samadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present Age*, pp.68-69. Nhưng các bản văn kinh Trung Hoa thì dùng chữ Phật (fo) hơn là chữ Bồ Đề, tạo nên hai nghĩa trong đoạn văn. Không rõ ràng khi đọc Đức Phật (te-fo) là vị Phật hoặc là tánh đức Bồ Đề trong quán chiếu và tam muội, hoặc là khái niệm về chứng đắc tam Bồ Đề. Chúng tôi đi theo Chan-

jan là người đọc đoạn văn một cách thấu suốt như tranh biện về những hình ảnh được hiểu về Phật và Phật giới.

Chan-jan (T46.186c19-21) giải thích: {Phần thứ nhất của đoạn văn phân tích [mối tương giao giữa] thân và tâm của [tánh đức] Phật [như được biết trong] tam muội. Qua những bảo hộ của ai mà thân và tâm này của Phật có thể được thấy hiểu?. Hai dòng đầu tiên đưa ra sự phân tích chính. Câu văn bắt đầu với: ‘Phật không thể được thấy bằng’... có sự phân định nhận ra rằng tâm người và Phật cả hai bất khả đắc. Làm cách nào tôi có thể thấy biết được thân và tâm của Phật qua thân và tâm của riêng tôi? Điều này lấy ra từ tứ cú, rằng ‘Bồ Đề không thể đạt đến hoặc thấy biết qua tâm’ có nghĩa rằng tôi không thể hiểu được tâm này của Phật qua tâm tôi; ‘không chứng và không đắc qua thân’ có nghĩa là tôi không thể đắc được thân Phật qua thân tôi. [Những câu] ‘không thấy hiểu hình tướng của Phật qua tâm...’ đảo ngược thứ tự. Chữ ‘của tôi’ ở đây bị lướt đi.}

Kogi (1.444) ghi chú: {Cái thấy [Phật] này chỉ được giải thích trên căn bản của thức. Đó là để nói rằng, đối tượng chính là tâm.}

102 Đó là thọ, tướng, và hành.

103 Từ Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.908c.

104 Đoạn văn từ Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.908c. Chan-jan (T46. 186c21-25) giải thích: {Thân [sắc tướng] và tâm Phật thì không có tướng, hoàn toàn bất khả đắc. Thân và tâm của tôi cũng giống như vậy. Thân và khẩu biểu thị tướng thân. Trí tuệ biểu thị tâm. Sự hiện hữu của thân và tâm đến từ [ý niệm sai lầm của] ngã. Bởi vì ngã tuyệt đối không [thực] hiện hữu, cho nên [bản văn] nói: ‘các pháp vốn là bất-hữu’. Để xóa tan [bất cứ ý niệm về] một sự bất hữu thuộc nền tảng, [bản văn] nói: ‘xóa bỏ căn cứ’. Cũng với mục đích diệt đi ý niệm về ‘diệt’, nên nói: ‘diệt bất cứ khái niệm về nền móng’}.

105 Ở đây khởi đầu một loạt sáu ẩn dụ, tất cả đều từ Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.905a-c.

106 Câu chuyện này cũng có ghi trong Đại Trí Độ Luận, T25.110b. Trong cả hai xuất xứ này và Bát Chu Tam Muội thì có tất cả ba người đàn bà phóng đăng và ba người đàn ông mơ tưởng đến họ từ phương xa.

107 An Dưỡng Tịnh Độ Tây Phương hoặc ‘Cực Lạc’. Trong tập-ba Bát Chu Tam Muội Kinh (T13.905b) ghi lại lời dạy của Phật A Di Đà: {Hãy niệm danh hiệu ta liên tục nếu các ngươi muốn vắng sinh cõi nước Cực Lạc của ta}. Tuy nhiên, tập-một (T13.899a 29-b1) đọc rằng: {Tướng hoặc niệm danh liên tục}. Bản văn này được hai vị giáo chủ Tịnh Độ Tông là Đạo Xước (Tao-ch’o) và Thiện Đạo (Shan-tao) xung tán, là những người nhấn mạnh về sự tái sinh cõi nước Cực Lạc qua sự chí tâm tụng niệm danh hiệu Phật và đọc tụng năng lực của các lời nguyện của Đức A Di Đà. (Đọc Shan-tao, Kuan-nien fa-men, T47.24a 19-20).

Với những Tổ Thiên Thai Tông như Trí Khải và Chan-jan, đó là tín hạnh của định, phát huy tam muội, và trí tuệ vào bản tánh của tâm là cái chính yếu. Với sự phát

triển vãng vàng của những người tin theo Tịnh Độ Tông trong cộng đồng Thiên Thai vào cuối đời Đường và đời Tống, tuy nhiên, có sự tranh biện về Phật tánh và sự liên hệ với bản tánh của tâm, đặc biệt khi liên quan đến pháp quán. Có phải rằng Phật được cầu xin qua quán chiếu và cơ cấu cứu rỗi được giảm trừ vào tâm, và chỉ tâm mà thôi, hoặc là Phật còn là một ‘cái khác’ như tâm hỗ trợ vào năng lực và thực tướng Như Lai?. Phần luận về những điều này, đọc Ando, Tendai gakuron: shikan to jodo, và Tendai shiso-shi cùng tác giả.

108 Chan-jan (T46.186c25-187a2) giải thích những ẩn dụ về ba giấc mơ như sau: {Như giấc mộng này, yếu tánh của tâm là nền tảng hoặc cánh đồng nhận thức; quán tưởng tương tự hóa hiện tư tưởng [về một đối tượng]; và phát triển đầy đủ về sự quán tưởng này thì như một giấc mơ. Chỗ này ứng hợp hoàn toàn vào phối cảnh tu tập của từng cá nhân. Hơn nữa, pháp thân tương tự với nền tảng hoặc cánh đồng nhận thức, báo thân là trí tuệ hóa hiện, và ứng thân như mộng huyễn. Điều này đưa đến sự ứng hợp với những đặc tính của Phật giới. Hơn nữa, vị Phật [được thấy] tương tự nền tảng nhận thức; hành giả [người thấy] hợp với tư tưởng hóa hiện; và cái thấy Phật thì tương tự như mộng. Chỗ này xác định sự ứng hợp của cảm và ứng. Những tác phẩm [xếp đặt] như nhau về ba giấc mộng. Vì vậy, bất cứ nơi đâu hành giả phát khởi cái thấy thanh tịnh, và cái thấy này phát sinh như nhận thức thực sự của tướng trạng, trong tất cả trường hợp đều tương ứng với ba khía cạnh này. Nếu hành giả tìm Phật trong tướng rỗng lặng này, [Phật] bất khả đắc. Như vậy, hành giả nên biết rằng giấc mộng thứ nhất và thứ ba cho thấy [hình tướng trong mộng] thì bất khả đắc mặc dù thấy được chúng. Giấc mộng thứ hai cho thấy, dù rằng bất khả đắc, giấc mộng vẫn được thấy}.

109 Chan-jan (T46.187a 16-20) nói: {Ba ẩn dụ về viên ngọc... cũng giống như ẩn dụ về những giấc mộng. Giấc mộng thứ hai cho thấy tâm chủ động quy về đối tượng; mã não biểu tượng cho cánh đồng tư tưởng [hoặc chính đất tâm], và những hình ảnh phản chiếu tương tự như cái thấy trong mộng. Sự quán chiếu về xương trắng và ảnh hiện trong gương cũng giống như ba khía cạnh này. Từ một sự khác biệt rất chi li [chúng ta có thể thấy] cái gọi là sự lộ bày của Giả trên căn bản Không: mã não tương tự như Không, và sự phản chiếu của ảnh tượng tương tự như Giả để. Ở đó không có xương trắng sánh với Không, trong khi sự phản ánh của ánh sáng sánh với [sự phản chiếu] của Giả. Gương sáng sánh với Không, hình ảnh trong gương sánh với Giả. Ba ẩn dụ trước về giấc mộng cũng bao gồm hai mặt Không và Giả, vì trên căn bản của tâm Không mà có Giả.

110 Harrison, *The Samadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present Age*, p.37, phiên dịch đoạn văn này từ bản Tây Tạng như sau: {Vì hình ảnh đẹp và rõ ràng [nên] sự phản chiếu xuất hiện}.

111 Cũng từ Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.905c.

112 Mặc dù rất có tánh chất thuyết phục, cả đoạn văn này bị hỏng, phần lớn đảo câu và khó đọc. Những bản Hoa ngữ có thể tìm thấy: tập-một Bát Chu Tam Muội

Kinh (T13.899b-c), tập-ba Bát Chu Tam Muội Kinh (T13.905c-906a), Hiền Hộ Bồ Tát Kinh (T13.923a1-6), Đại Phương Đẳng Đại Tập Kinh (T13.877b-c), và Đại Trí Độ Luận (T25.276b). Đoạn văn này không có trong bản dịch tiếng Tây Tạng nhưng trong tác phẩm *The Samadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present Age*, p.43. Đoạn văn này trong ‘Maha Chi Quán’ không khác với đoạn văn trong ‘Quán Tâm Luận Số’ của Quán Đảnh về thường-thiên-hành (T46.601c24-27).

Trong bản dịch theo đoạn văn xuất sắc của Chan-jan (cũng nên đọc Muranaka, pp.124-125) chúng tôi ghi lại ở đây. Chan-jan (T46.187b10-21) chú giải: {Giờ đây chúng ta sẽ giải thích toàn thể đoạn văn có trong tay: Dòng thứ nhất có thể hiểu từ bản kinh. Tiếp theo là chữ ‘Buddha’ xuất hiện nhiều lần bắt đầu với câu: ‘tôi tưởng niệm...’ trong mỗi trường hợp đều có hai nghĩa. Đầu tiên là cái thấy Phật phát sinh trong tam muội từ [năng lực] của tâm hành giả. Thứ hai là vị Phật thực sự từ phương Tây được cầu khẩn [có mặt] qua cảm ứng (yin-kan). Ở đây có cả hai nghĩa, cùng lập thành một đối tượng hoặc vị Phật được nhớ tưởng đến. [Tuy nhiên], để hợp với lý, đoạn văn được giải thích trên căn bản phối cảnh thứ nhất [hình ảnh Phật sinh ra trong tam muội]. Một khi đạt được tam muội, bất cứ điều gì hành giả nghĩ đến đều hiện ra. Sự kiện về kinh nghiệm thực chứng chính nó là bản thể của tâm là cái có ý nghĩa trong câu ‘tâm sáng tạo hoặc sinh ra Phật’. Bởi vì vị Phật này từ tâm sinh, khi hành giả thấy hình ảnh Phật thì gọi là ‘[tâm] thấy tâm’. Nếu hành giả thấy tâm mình, tức ‘cùng lúc thấy Phật tâm’, bởi vì tâm đó hoặc Phật trí đó thực sự là tâm của hành giả. [Câu văn] từ ‘tâm này hoặc trí của Phật’ đến ‘thấy tâm’ giải thích rằng mặc dù hành giả thấy Phật, khi hành giả tìm kiếm người thấy, tâm cảm nhận, đối tượng, và hành động nhận biết, tất cả đều bất khả đắc. Thể tánh [của quán chiếu] chỉ là hành giả tự quán tưởng tâm của riêng mình cũng như hình ảnh của Phật không tách rời pháp giới. Như vậy, thấy tâm của Phật không khác thấy tâm của riêng mình. Tâm của hành giả và tâm Phật không gì khác hơn là trung đạo. Không cần thiết phải xác định thêm nữa, như là sự tương diệt của cả hai ...

113 Chữ *hsin* (tâm) dùng ở đây có thể được hiểu là trí, với nghĩa ‘Phật được thấy’ là ‘trí của Phật’ từ tâm của hành giả sinh ra.

114 Những bản Hoa ngữ ôn lại của Bát Chu Tam Muội khác nhau ở đây, có nơi ghi chữ lạc (*lo*) là an vui hoặc kiên (*chien*) là vững chắc. Chúng tôi theo Maha Chi Quán và Chan-jan.

115 Từ Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.906c.

116 Chan-jan (T46.187b6-7) nói: {Tất cả chư Phật đắc Bồ Đề qua sự quán tưởng rằng tâm của riêng họ thì không khác với Phật tâm.}

117 Maha Chi Quán khác với kinh ở đây (T13.908c-909a). Chan-jan (T46.187b28-29) nói: {Chỗ này giải thích [tánh của tâm] là đối tượng sự quán tưởng đã nói ở hàng trên. Tâm thì giống như tâm Phật. Tâm Phật không có bất cứ ô nhiễm, tâm chúng sinh cũng vậy.}

118 Chan-jan (T46.187b29-c3) nói: {Năm cõi [tái sinh] từ tâm phát khởi. Thể tánh của tâm vốn thanh tịnh. Mặc dù vào năm cõi, tâm không bị nhiễm bởi sắc tướng. Tương tự như người mắt bị nhậm, thấy hoa đốm giữa trời. Mặc dù hoa đốm trên bầu trời, bầu trời cũng không bị chúng ảnh hưởng. Cũng như vậy đối với băng, sóng, dòng nước, hơi nước [đều không ngăn ngại thể tánh của nước]}.

119 Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.909a.

120 Cùng chỗ, T13.919b. ‘Phật ấn’ là tựa đề của phẩm sau cùng trong tập-ba Bát Chu Tam Muội Kinh. Chan-jan (T46.187c4) nói: {‘Phật ấn’ chỉ cho [bản tánh của] của đối tượng quán chiếu trong quá khứ: vì không gì khác hơn là chính thực tại, chúng tôi gọi là ‘Phật ấn’}.

121 Chan-jan (T46.187c5-8) nói: {Chỗ này giải thích phẩm tánh của quán: hành giả ‘không mong cầu’ Hữu, ‘không trở nên trói buộc’ vào Không, và không tìm gì ngoài Trung Đạo. Vì hành giả thoát ra ngoài ba ý tưởng này, chúng tôi nói rằng ‘tất cả hiện hữu hoặc sự có mặt [của một đối tượng] và tất cả vọng dục đã khô cạn’. ‘Hiện hữu của một đối tượng’ chỉ cho đối tượng quán chiếu. ‘Vọng dục’ chỉ cho trí quán chiếu. Chủ thể và đối tượng cả hai tan biến, vì tan biến nên không sinh [từ Phật ấn] cũng không có bất cứ phương tiện để [một dấu ấn như vậy] phát sinh’. Không sinh cũng không diệt.

122 Chan-jan (T46.187c13-14) nói: {Ngay cả những người chủ trương đoạn diệt của Nhị Thừa không thể làm hư hoại nó được.}

123 Là một đoạn trong ‘Kinh Bát Chu Tam Muội’, T13.919b.

124 T26.86a. Đây là từ bốn dòng kệ, đọc như sau: {Nếu một Bồ Tát phát sinh tâm giác ngộ tưởng nhớ đến tướng hảo của chư Phật qua mười hình dung, thì người ấy sẽ không mất ảnh tượng về Phật, giống như người ấy nhìn ảnh tượng của chính mình trên mặt gương}.

125 Cùng chỗ. T26.64c27-29. Những bản kinh chỉ phân biệt ba lối quán hình tướng: thể của tướng, hành hoặc nghiệp tạo nên tướng, và kết quả của tướng. Maha Chỉ Quán và Chan-jan trích câu thứ tư không được đề cập trong kinh này: cái dụng của tướng. Chan-jan (T46.188a4) giải thích: {Mỗi [tướng] có cái dụng độc đáo làm lợi ích người khác.}

126 Cùng chỗ. T26.86a. Ba mức độ năng lực tu tập ‘niệm Phật tam muội’ hợp với ba thứ lớp quán Phật: (1) mười tướng hảo và ba mươi hai tướng, (2) bốn mươi bát cộng pháp (thần lực và lợi ích) được kinh nói đến như pháp thân, và (3) Phật tức chân như (Sarvadharmabhutata). Tên mười tám bát cộng pháp thường thấy trong kinh điển Đại Thừa.

127 Cùng chỗ. T26.86a.

128 Từ Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.903b.

129 Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận, T26.68c.

130 Kinh Bát Chu Tam Muội (T13.913c): {Tam muội này là mắt của Bồ Tát, là mẹ của tất cả Bồ Tát, là cảnh giới của tất cả Bồ Tát, từ đó tất cả Bồ Tát được sinh ra}.

Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận (T26.25c) nói: {Bát Chu Tam Muội là cha, đại bi và vô sinh [pháp] nhân là mẹ, tất cả Như Lai đều sinh ra từ hai pháp này}. Đọc những chú giải tương tự trong Đại Trí Độ Luận, T25.314a.

Chan-jan, T46.188b13-16, giải thích: {Trí tuệ biết được chân lý là mẹ của chư Phật. Thấy được trung [đạo] là mắt Phật. Phương tiện thiện xảo (upaya) là cha. Tâm bi vô lậu [cũng] là mẹ}. Vấn: {Tại sao có hai đề mục cho mẹ?}. Đáp: {Trí tuệ biết được chân lý là [mẹ] sinh ra; tâm bi là [mẹ] nuôi dưỡng. Nếu như bi và trí không đồng thời có mặt, đứa con lành sẽ không thể trưởng thành}.

131 Tất cả từ ‘Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận’, T26.87c-88a. Tuy nhiên, một ấn dụ tương tự cũng thấy trong ‘Bát Chu Tam Muội’, T13.907c-908a.

132 Tập luận cũng đề cập người kia bị người xấu vây hãm (trong Maha Chỉ Quán, những chữ ‘xấu xa’ và ‘côn đồ’ bị đảo ngược), sư tử, cọp, sói, thú dữ, rồng, rắn độc, Dạ Xoa, La Sát, quỷ Câu Bàn Đồ, quỷ Tỳ Xá Da, nhân, phi nhân, cũng như các chứng bệnh về mắt, tai, mũi, lưỡi, miệng, răng, và những bệnh khác.

133 Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận, T26.88a-b. (Cũng cần đọc Bát Chu Tam Muội, T13.912c-913a). Đoạn văn trong Maha Chỉ Quán về Thập Địa Tỳ Bà Sa Luận hoàn toàn khác. Luận (T26.88b2-12) nói: {Nếu có người nghe được tam muội này, sinh lòng hoan hỷ trong bốn đường sẽ đưa về giác ngộ tối thượng: (1) Khi luôn luôn tìm nghe làm cách nào chư Phật trong quá khứ thực hành Bồ Tát đạo, lòng hoan hỷ trong tam muội của chư vị, mà nghĩ rằng ‘Tôi cũng sẽ được như vậy’, (2) Khi nghe được chư Phật trong hiện tại, người ấy sinh lòng hoan hỷ trong tam muội của chư vị mà nghĩ rằng ‘Tôi cũng sẽ được như vậy’, (3) Khi nghe được chư Phật vị lai sẽ thực hành Bồ Tát đạo như thế nào, sinh lòng hoan hỷ trong tam muội của chư vị mà nghĩ rằng ‘Tôi cũng sẽ được như vậy’, (4) Khi nghe được những tam muội chư Bồ Tát trong quá khứ, tương lai, và hiện tại tu tập ... nghĩ rằng ‘tôi cũng hoan hỷ’. Những tùy hỷ như vậy sánh không bằng một phần trăm, một phần muôn ức công đức thực sự có được từ tu tập tam muội này. Công đức có từ tam muội này không thể nói bằng ngôn từ. Hạnh thực sự của tam muội này không thể tính kể, không thể báo đáp.}

134 Trong Bát Chu Tam Muội Kinh, T13.907a, ghi rằng người đàn ông này không những không thể ngửi mùi hương thơm, mà còn cho rằng nó hôi hám.

135 Cùng chỗ. T13.907a-b. Kinh viết người bán hàng muốn bán một viên ngọc cho cậu bé trong làng, ngọc sáng đến nỗi có thể dùng thay đèn khi trời tối. Cậu bé không biết giá trị của viên ngọc, và chỉ bằng lòng đổi lấy một con bò.

136 Tựa đề theo lối dịch từng chữ; thực sự có nghĩa rằng ‘tu tập tam muội trong lúc đứng hoặc trong lúc ngồi’.

137 Đại Phương Đẳng Đà La Ni Kinh (Ta feng-teng t'o-lo-ni ching, T no. 1339) bộ mật kinh do Pháp Chúng (Fa-chung) đời Bắc Lương (đầu thế kỷ thứ năm) dịch. Pháp môn này trải rộng ở Trung Hoa vào thời tôn giả Tuệ Tư và Trí Khải. Đọc Stevenson, The T'ien T'ai four Forms of Samadhi, pp.175-188; và Ono, Hotodara-

nikyo ni motozuku sembo.

138 T21.645b. Kinh nói: {Đọc bản văn này 120 lần trong khi đi nhiều quanh 120 vòng, rồi dừng lại, ngồi xuống, và tư duy. Sau khi tư duy, lại đọc tụng bản văn. Tiếp tục thực hành trong bảy ngày.}

139 T9.6a-b. Đoạn văn từ phẩm 28 ‘Phổ Hiền khuyến phát’, trích từ 21 ngày Pháp Hoa Sám Pháp. Đọc Hurvitz, pp.333-337.

140 Trong Đại Thừa Phương Đăng Đà La Ni Kinh (Mahavaipulya-dharani Sutra), nghi thức đặc biệt về phương đăng sám hối thì rất hiếm và xuất hiện rải rác trong bốn tập sách. Nghi thức bảy ngày (cùng giữ hai mươi bốn giới) có nói đến trong tập-một (T21.645b2-c9); mười vị pháp vương tử và những hình thức cúng dường khác trong tập-hai (T21.650b), y phục (T21.651a) và những sự chuẩn bị nghi lễ và sự khẩn cầu mười hai vị thần tướng trong tập-ba (T21.652a-b). Thêm vào phần ngắn gọn này trong Maha Chi Quán, Trí Khải cũng soạn hai cảm nang riêng biệt về Phương Đăng Sám Hối. Cả hai đều là những nghi thức thực hành sâu rộng. Đó là Phương Đăng Hành Pháp, tập 6 trong KCLP (T46.796a-798c), và Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.943a-949a). Bản văn sau- nội dung và hình thức rõ ràng là một tác phẩm của Trí Khải- dường như mất dạng ở Trung Hoa vào đầu nhà Đường, chỉ từ Nhật Bản trở lại vào thế kỷ thứ 11. Trong ba tác phẩm của Trí Khải mô tả về nghi thức phương đăng, thì Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp là tác phẩm sớm nhất; KCLP Phương Đăng Hành Pháp xuất hiện khoảng giữa đời hoàng pháp của Trí Khải; và Maha Chi Quán sau cùng. Đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp. 190-220.

Chan-jan (T46.46.189a14-15) ghi chú: {Chi tiết về nghi lễ được đưa ra ở đây khó thực hiện [như một bảng hướng dẫn] thực hành, vì vậy chính bản văn [của Maha Chi Quán] hướng dẫn hành giả đến [Phương Đăng Hành Pháp] trong Quốc Thanh Bách Lục}.

141 Theo Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh (T12.641c17-642c27), đà la ni trong nghi lễ này được (bởi Phật Đa Bảo) cho Bồ Tát Hoa Tràng khiến vị này có thể hàng phục ma quân nhiều loạn tỳ khuru Lô Âm. Khi tỳ khuru Lô Âm đọc đà la ni, chúng ma bị hàng phục và nguyện đời đời bảo hộ phương đăng đà la ni và nghi thức đà la ni. Vì vậy chúng trở thành mười hai vị thần tướng ban ra những thánh tích cho phép được cử hành đại lễ sám hối này.

142 Phật nói trong tập-ba của bản kinh (cùng chỗ, T21.652a 5-b10) {Hoặc là Ta còn tại thế hoặc là khi Ta đã rời khỏi thế gian, nếu có thiện nam hoặc thiện nữ đến tìm người và cầu học đà la ni này, thì hãy bảo người ấy tìm mười hai vị thần tướng. Nếu người ấy thấy được một vị, thì người có thể dạy người ấy thực hành [sám pháp] bảy ngày}. Tên của mười hai vị thần tướng cũng như chi tiết về giấc mộng cho phép cử hành đại lễ, đọc tập-một, T21.642a.

Trí Khải cũng mô tả chi tiết về nghi lễ sám hối trong Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.b16-20): {Bảy ngày [trước khi cử hành đại lễ] hành giả nên thực

tập đi nhiều quanh và tụng đọc những câu chú đến khi thuần thục. Chí tâm sám hối những lỗi lầm gây tạo, khẩn cầu các vị thần tướng cho hành giả thấy được những dấu hiệu. Nếu được một vị [ban ân] thì được phép thực hành lễ sám hối.} Cũng đọc KCPL, Phương Đăng Hành Pháp (T46.797a 8-17).

Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.943a-944a) trích trong tập thứ tư bản kinh (T21.656a-657b), cũng gồm những nghi lễ sám hối phụ theo có thể được dùng bởi bảy tầng già tha thứ những tội lỗi làm chướng ngại ân sủng thực hành bảy ngày sám hối.

143 Chan-jan (T46.189b23-25) nói: {Hành giả nên sửa soạn một chỗ tôn nghiêm trong một tầng đoàn. Nếu hành giả là cư sĩ, nơi nhà ở cũng được, có nghĩa là hai người (nam và nữ).

144 Chan-jan (T46.c10-11) nói về kiêu bàn thờ hình tròn (t'an): {Trong cấm nang nghi lễ nói rằng đắp trên đất. Pháp Phật theo cách hành lễ này, nhưng [bàn thờ] theo hình hoa sen. Vì vậy bản văn nói 'làm bàn hình tròn có màu tươi sáng.'} Tôn giả nói về lọng hoặc phướn (T46.189c14-16): {Khi làm lọng hoặc phướn không được phép vẽ hình của Phật hoặc Bồ Tát trên ấy. Phướn là vật cúng dường được dâng cúng lên [chư Phật] trong buổi lễ}.

145 Đọc Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh, T21.657a. Bản kinh cũng chỉ dẫn (T21.650a): {Tô phết tường trong tịnh thất, và vẽ những nét màu}. Rõ ràng ở đây nói đến việc vẽ màu trên tường. Đọc những chi tiết về việc làm trang nghiêm và thanh tịnh buổi lễ trong Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.945a 7-18) và KCPL, Phương Đăng Sám Pháp (T46.797a 17-29). Những chi tiết về hương và trầm được nói đến trong kinh, T 21.646b, 650b, 652b, ở nhiều chỗ. Chan-jan (T46.189c 16-17) ghi 'hương trầm thủy' như một loại trầm thơm.

146 Kinh (T21.646b15-16) nói rõ 24 chư thần được tôn kính cúng dường nhưng không ghi rõ danh hiệu của chư vị. Trong 'Phương Đăng Sám Pháp' (T46.797b4-20), Trí Khải cung thỉnh các chư vị theo thứ tự như sau: mười vị Phật ghi trong kinh (cung kính từng vị), phụ mẫu đà la ni (chung), mười pháp tịnh (riêng), tỳ khiêu Lô Âm và Bồ Tát Hoa Tràng, mười hai vị thần tướng (chung), và chư Thanh Văn (ngài Xá Lợi Phất ... (chung)-tất cả là hai mươi lăm vị. Đọc tên của mười pháp tịnh trong T21.650b; mười hiệu của Phật trong T21.650c.

147 Theo Chan-jan, T46.189c25-26 và T46.185c20-21.

148 Chi tiết về y phục, đọc Đại Thừa Phương Đăng Đà La Ni Kinh, T21.651a. Trong kinh không đề cập đến trầm hương. Chi tiết về áo quần, giày dép thì có ghi trong Phương Đăng Sám Pháp (T46.797a) và Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.944c-945a). Chan-jan (T46.189c27) ghi lại rằng đối với áo tràng và các loại giày dép được dùng trong và ngoài đạo tràng.

149 Theo Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.944c, 945b) thì những áo tràng sạch sẽ chỉ dùng bên trong đạo tràng, khi ra ngoài thì thay đổi áo. Những cảnh cáo sau đây được đưa ra để giữ điều kiện vệ sinh của đạo tràng (T46.945b23-

24): {Nếu hành giả không giữ được sự thanh tịnh trong những đường lối này thì sẽ không hành động thuận hợp với những lẽ lối đã nói. [Nếu như vậy] nghi lễ cử hành có thể sẽ không mang lại lợi ích mà còn chuốc lấy tội lỗi. Vì vậy các người tham dự rất nên tự cảnh giác để duy trì sự thanh tịnh.}

150 Đây là [giới] hạnh thông thường đối với tăng sĩ và một trong tám phát lồ sám hối (uposatha) dành cho cư sĩ. Chan-jan (T46.190a2) nói: {Trong suốt [giới] hạnh này, họ giữ không ăn sau giờ Ngọ}.

151 Đọc Đại Thừa Phương Đăng Đà La Ni Kinh, T21.645b26-27. Chi tiết về gian nhà tắm và cách thức giữ vệ sinh được nói rõ trong Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp, T46.945b.

152 Đọc Đại Thừa Phương Đăng Đà La Ni Kinh (T21.646b). Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.945a20-22) nói: {Hành giả phải cúng dường [vị tăng] trong ngày thứ nhất buổi lễ và một lần cúng dường vào ngày thứ bảy trước khi chấm dứt buổi lễ. Sau khi những người tham dự đã rời đạo tràng, thỉnh mời một nhóm tu sĩ. Không có nói số [người].}

153 Đọc chi tiết trong Đại Thừa Phương Đăng Đà La Ni Kinh (T21.645b), cũng như Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.946a-b) và KCPL Phương Đăng Sám Pháp (T46.797a).

154 Hai mươi bốn giới được nói trong Đại Thừa Phương Đăng Đà La Ni Kinh, T21.645c-646b, được xem như ‘hai mươi bốn giới của Bồ Tát Đại Thừa’ (T21.646b7). Ngoài những nơi chốn đặc biệt trong tứ tướng tam muội của Thiên Thai Tông, phương đăng sám pháp và hai mươi bốn giới đóng vai trò quan trọng như một truyền thông thọ Bồ Tát giới ở Trung Hoa. Đọc Stevenson, *The T’ien T’ai Four Forms of Samadhi*, pp. 176-188.

155 Sự tụng niệm chú trong buổi lễ bảy ngày được nói rõ trong Đại Thừa Phương Đăng Đà La Ni Kinh (T21.645b) và Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.944a). Những câu chú khác được trao cho các tín chủ là những người đã phạm đại tội, phải hành hạnh thanh tịnh để được ân sủng thực hành bảy ngày sám hối này. Đọc chi tiết trong kinh (T21.656b-658b) và Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.943b-944a).

156 Chan-jan (T46.190a 25-27) đề nghị phẩm hạnh của vị thầy hoặc người hướng dẫn này như sau: {[Người này hạnh] phải thanh tịnh, thực hành các pháp và [biết] chi tiết thứ lớp giáo lý, quen thuộc với những [dấu hiệu] chứng ngại. Nếu người này là kẻ phạm trọng tội, và không biết gì về những chứng đạo thì làm cách nào thích hợp trong việc sám hối?}

157 Đọc Đại Thừa Phương Đăng Đà La Ni Kinh, T21.645c2. Chúng tôi theo Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.945a 7) và KCPL, Phương Đăng Sám Pháp (T46.797b2-3) ở đây. Chan-jan (T46.190a 27-28) nói: {Với ngày thứ tám và ngày thứ mười lăm tháng trăng, hai tuần trăng mờ và trăng tỏ được đánh dấu trong hai ngày thứ nhất và thứ tám tháng trăng tỏ, ngày mười lăm và hai mươi ba tháng trăng

mờ. Hầu hết chọn ngày thứ tám. Pháp Hoa Sám Pháp đặc biệt [đưa ra] bất cứ ngày nào trong sáu ngày phát lồ sám hối.}

158 Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh nói rằng có thể kéo dài hơn bảy ngày, ‘lâu như hành giả có thể đáp ứng’ (T21.649b,651a). Cả hai Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp (T46.944a, 945a21, 946a9) và KCPL Phương Đăng Sám Pháp (T46.797c2) nói rõ thời gian cố định là bảy ngày. Chan-jan (T46.190a 29-b1) nói: {Bảy ngày tượng trưng một thời gian tối thiểu. Hành giả không nên giảm bớt. Nhưng nếu hành giả muốn tiếp tục sự tu tập này thì người ấy có thể kéo dài bao lâu tùy ý. Vì vậy nên Ngài Nam Nhạc (Tuệ Tư) thực hành hơn suốt bảy năm}.

159 Đọc Phương Đăng Tam Muội Đà La Ni Kinh, T21.655b27, Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp, T46.945a, và Phương Đăng Sám Pháp, T46.797b. Chan-jan, T46.190b2, luận về nghi thức này vào thời sơ Đường, nói: {Nam Sơn (Nan-shan) Đạo Tuyên (Tao-hsuan) kể lại: ‘Ta đã chứng kiến cử hành [nghi lễ] phương đăng ở kinh đô, đôi khi có cả trăm người, những lần khác, nửa số trên’.

160 Đọc Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh, T21.650c-651a, và Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp, T46.944c.

161 Những chi tiết trong kinh nói về áo tràng, đọc Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh, T21.651a. Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp, T46.944c-945a đưa ra ba loại áo tràng được chuẩn bị. Áo sạch mặc trong đạo tràng của cư sĩ thì giống áo khất sĩ, chỉ khác là tà đơn (T46.944c29-945a2): ‘Áo này chỉ lấy ra mặc khi vào đạo tràng lễ Phật ba lần. Dù mặc áo khất sĩ nhưng cư sĩ không cạo tóc’. Chan-jan (T46.190b15-16) giải thích rằng [cư sĩ] được phép mặc áo tà đơn, nhưng không được mặc áo ‘vá’ của khất sĩ.

162 Theo Chan-jan (T46.190b19-21): {Thời lễ đầu tiên trong ngày thứ nhất chỉ cho thời lễ vào buổi sáng sớm. Một người có giọng đọc rõ ràng sẽ được chọn từ trong đại chúng để tụng thần chú. Khi người này chậm lại thì người khác nối theo}.

163 [Hồng danh] của mười vị Phật có ghi trong KCLP, Phương Đăng Sám Pháp (T46.797b), là Phật Ratnaraja và chư vị khác trích ra từ kinh [phương đăng]}. Một bảng hồng danh khác cũng được ghi trong Đại Thừa Phương Đăng Đà La Ni Kinh, T21.650c3-5, gồm có Phật Vô Lượng Thọ (Amitayus) và bảy vị cổ Phật. Chan-jan (T46.190b22) ghi rằng đó là sự phối hợp của hai bản văn: {Phật Ratnaraja ... cùng với bảy vị cổ Phật.’

164 Chan-jan (T46.190b28) nói: {Phật là pháp vương, Bồ Tát là con Phật (pháp vương tử)}. Mười vị pháp vương tử chỉ cho mười đại Bồ Tát, gồm có Ngài Văn Thù Sư Lợi, Hư Không Tạng, Quán Thế Âm ... ghi trong Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh (T21.650b).

165 Nghi thức thỉnh giáo trong KCPL Phương Đăng Sám Pháp, T46.797b. Phụng thỉnh tam bảo dưới các nghi lễ xung tán: (1) mười vị Phật trong kinh (riêng mỗi vị), (2) phụ mẫu đà la ni (chung), (3) mười vị pháp vương tử ghi trong kinh (riêng),

gồm có Bồ Tát Câu Tô Ma ... (4) Tất cả Thanh Văn và Duyên Giác như ngài Xá Lợi Phất ... (chung), (5) Phạm Thiên, Đế Thích, và mười hai vị thần tướng (chung). Mỗi lần đều đọc như sau ‘Nhất tâm cung thỉnh! Cung kính hướng về ...’. Lập lại tất cả ba lần như vậy.

Quán Đảnh đã đưa câu này vào Maha Chi Quán sau khi Trí Khải qua đời, vì KCLP được soạn vào năm 605, tức mười hai năm sau khi Trí Khải mất.

166 Chan-jan (T46.190c5-7) nói: {Sám hối tam nghiệp: thân quỳ gối lưng thẳng, miệng xung tán, tâm tưởng niệm. Ngài Nam Sơn (Đạo Tuyên) nói rằng nghi lễ này đã lưu truyền từ thượng cổ chưa được tiêu chuẩn hóa. Nghi thức tưởng niệm [và cúng dường] ở đây hoàn toàn được thuyết trong Pháp Hoa Sám Pháp (Samantabhadra) của Thiên Thai Trí Khải Đại Sư.

167 Chan-jan (T46.190c7-11) nói về nghi thức cung thỉnh: {Trong tất cả trường hợp, hành giả phải thành tâm. Hành giả dùng thân lay nằm dài mặt úp xuống mặt đất (li). Đại khái về những động tác lay này như sau: Hai đầu gối chạm [mặt đất] trước, hai cùi chỏ tiếp theo, và sau cùng trán chạm đất, khiến cả thân người nằm dài trên mặt đất. Hành giả thấy rằng chính mình đang phủ phục dưới chân Phật, rồi đưa tay đỡ lấy chân Phật, khi Ngài ở ngay trước mắt hành giả. Trong tư thế gối quỳ, đầu và hai cánh tay thẳng, thân cúi nhẹ nhàng, hai bàn tay chấp lại, ngay ngắn trước Phật. Người thời nay hầu hết không giữ lễ này, và hoàn toàn lướt qua cách quỳ lay đúng phép. Bao lâu mà vòng dây kiêu mạn chưa bị cắt bỏ thì biển nghiệp sẽ khó mà vượt qua}.

168 Chan-jan (T46.190c15-16) nói: {Tư duy được nói đến trong mục Chỉ và Quán Tâm}.

169 Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh (T21.645b27-29) chỉ nói đại cương về nghi thức: gội rửa thân thể ba lần mỗi ngày, thay đổi quần áo, nhiễu quanh 120 vòng, và tụng đọc thần chú, ngồi xuống tư duy, lại tiếp tục đọc tụng và đi nhiễu quanh. KCPL, Phương Đăng Sám Pháp (T46.943b) thiếu phẩm thứ 5 nói chi tiết về nghi lễ.

Sự khác biệt quan trọng giữa các bản văn Maha Chi Quán và KCPL ở đây là trong bảy câu cuối (Bắt đầu ngày thứ hai...) bản trước (T46.13b21) nói: {từ giai đoạn hoặc thời thứ hai bỏ qua phần cung thỉnh}, trong khi bản sau nói: {từ ngày thứ hai, bỏ qua phần cung thỉnh}. Chan-jan (T46.190c16-17) đưa ra: {Đây là giữa thời buổi sáng, vòng lễ thứ nhất vừa xong, và vòng lễ thứ hai bắt đầu. Không cần phải cung thỉnh chư thiên [một lần nữa] mà thẳng vào lễ cung bái chư Phật.} Kogi (1.469) không đồng ý, và bênh vực bản văn KCPL, Phương Đăng Sám Pháp bằng cách duyệt lại những phương tiện thực hành nghi lễ Phật giáo. Căn cứ vào những chứng cứ trong Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi (Fa-hua san-mei ch'an-i) (T46.950a 21-23, 954b 14-17) [của Trí Khải], lời giải thích của Chan-jan đã minh bạch.

170 Chan-jan (T46.190c 17-20) nói: {Đây là bản văn làm rõ nghĩa phương pháp quán tưởng thực tướng (shih-hsiang kuan-fa). Từ đó giải thích pháp quán được áp

dụng đối với hiện tượng (li-shih kuan-fa), tất cả các kinh hoặc luận đều như vậy, không riêng gì đoạn văn ở đây}.

171 Mo-ho-t'an-ch'ih t'o-lo-ni, là phần chú chính trong bảy ngày lễ. Mo-ho dịch từ Phạn ngữ Maha có nghĩa là đại; chữ T'an trong Hoa ngữ có nghĩa là mang đi, hoặc ngăn chặn; chữ ch'ih có nghĩa là làm an ổn. Chữ T'an có thể được dịch từ chữ da trong Phạn ngữ, nghĩa là cho, như Mochizuki (Bukkyo daijiten, 4.3183d-3184a) đề nghị, chữ Mahadahana là làm bùng cháy như thiêu rụi ô nhiễm.}

172 Lối dịch này của Trí Khải không dựa vào kinh hoặc tựa đề của thần chú.

173 Chan-jan (T46.190c28-29) có thể đưa ra những diễn đạt tương tự trong kinh Pháp Hoa và kinh Niết Bàn nói: {'Đại' chỉ cho sự kiện hiển hoặc ẩn thiên kiến [nghiêng] về Tiêu [pháp]. 'Mật' có nghĩa rằng tất cả pháp trong đó chỉ là một pháp; 'Thê' có nghĩa một pháp bao trùm tất cả pháp.}

174 Chan-jan (T46.191a 22-23) nói: {Điều này muốn nói người tự trói buộc vào tam muội.}

175 Theo Chan-jan (T46.191a 23-24).

176 Giản lược từ Đại Phương Đẳng Đà La Ni Kinh, T21.645a 11-22.

177 Mười tám Không được nói rõ trong Đại Trí Độ Luận, T25.285b-296b, diễn đạt mười tám phủ nhận hoặc chứng ngộ về Không, bắt đầu với nội Không, ngoại Không, nội ngoại Không và chấm dứt với vô pháp, hữu pháp Không. Bản Anh ngữ (thêm vào đến hai mươi mục), đọc phụ lục của Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp.351-356.

178 T12.756c. Kinh Niết Bàn giải thích ở đây về giáo lý các pháp có tự tánh (svabhava) chỉ là [để nói với] kẻ thế tục. Rằng các pháp không có tự tánh là giáo lý dành cho người trí, bởi vì thực sự không có gì để thấy. Bát Nhã không thể được tu tập, Niết Bàn không phải để bước vào, lục độ, ngũ uẩn, Như Lai, tất cả là Không. Phật dạy rằng: {Đó là lý do tại sao tại thành Ca Tỳ La Vệ, Ta dạy A Nan đừng sâu thăm} (vì cái họa xảy ra cho thành và dân trong thành). A Nan thưa rằng: {Bạch Thế Tôn, tất cả quyền thuộc của con đã bị hại, làm sao con lại không buồn khổ? cả Như Lai và con đều sinh ra trong thành này, là thành phố của bộ tộc Thích Ca, và có cùng quyền thuộc. Tại sao chỉ riêng Như Lai là không ưu sầu?}. Phật trả lời: {Này A Nan! Người nhìn thành Ca Tỳ La Vệ như một cái gì đó thực sự có mặt, nhưng Ta thấy đó là không tịch và bất hữu. Người nhìn tất cả bộ tộc Thích Ca là của người, nhưng vì Ta dùng cái thấy Không, Ta không thấy bất cứ điều gì trong đó thực sự hiện hữu. Vì vậy, người trở nên cực kỳ buồn thảm, trong khi thân và dáng vẻ của Ta càng ngày càng sáng như tự bao giờ.}

179 Phần còn lại của bản văn Maha Chỉ Quán về phương đẳng sám pháp thì hoàn toàn gàn gỏi (và có thể căn cứ vào) một đề mục trong tác phẩm KCPL, Phương Đẳng Sám Pháp, mang tựa đề 'Biểu Tượng Của Nghi Lễ' (T46.798a 20-b18). Ở đây chữ phương cũng có nghĩa là sự chỉ dẫn, với bốn cửa tượng trưng cho bốn cửa nền tảng. Ấn dụ về ao nước tịnh thanh lấy từ kinh Pancavamsati và những bản luận

quanh kinh này, Đại Trí Độ Luận, T25.640c. Ở đây ngài Tu Bồ Đề được xem là người ‘vào được cửa’ bát nhã ba la mật., nhưng Phật vẫn chinh đốn tôn giả, giải thích rằng tiềm năng chứng đạo của một hành giả không tùy thuộc vào căn tánh sắc bén hoặc trì trệ, mà tùy thuộc vào [chánh] tinh tấn, [chánh] tư duy, và [chánh] định. Ngài phân biệt ‘bốn cửa’ hoặc pháp môn kế hợp căn cơ chúng sinh. Về sau Thiên Thai Trí Khải làm sáng tỏ bốn cánh cửa như bốn mặt của hiện hữu: Hữu Môn, Không Môn, Diệc Hữu Diệc Không Môn, và Phi Hữu Phi Không Môn.

180 Chan-jan (T46.191b13-14) nói: {Trong sự thực hành pháp quán, hành giả trước hết phải tu tập Không và Giả. [Các chữ] ‘trước hết tu tập’ có thể cũng muốn nói rằng hành giả áp dụng [nghi thức] sự tương như căn bản thực tập pháp quán.}

181 Trong bốn nhà chú giải, không có ai đưa ra xuất xứ ẩn dụ này thuộc kinh nào. Chúng tôi đi theo Chan-jan (T46.191b17-23) là người đã đưa ra chú thích về chữ ‘tràng’ (ch’ang) lấy từ cặp chữ ‘đạo tràng’ (tao-ch’ang) như một phần của cánh đồng, nơi mà sau khi những bông lúa đã được gặt, mặt đất trở lại bằng phẳng và lún xuống để có thể dùng làm chỗ đập lúa. Năm cơ sở hoặc nền móng có thể chỉ cho năm nền móng ảo vọng hoặc ô nhiễm (vasabhumi), dù rằng không nói rõ như Chan-jan ở đây. Kinh Thắng Man (Srimala) (T12.230a-c) ghi là: (1) kiến hoặc trong ba cõi, tu hoặc trong các (2) cõi Dục, (3) cõi Sắc, (4) cõi Vô Sắc, và (5) căn bản vô minh. Chan-jan thay đổi như sau: (1) kiến hoặc và (2) tu hoặc (cả hai để vào chung như những chướng ngại từ sự chấp giữ hình tướng), (3) trần sa hoặc, (4) căn bản vô minh. Đọc Nitta, Tendai jisso-ron no kenkyu, pp.448-454.

182 Về việc nên là phước lựa không thấy nói đến trong Maha Chi Quán có trước (T46.13b3), nhưng thấy trong kinh cũng như trong KCPL Phương Đăng Sám Pháp (T46.797b4-5).

183 Chan-jan (T46.191b22-23) nói: {Vọng tưởng tức pháp giới; vì thế chúng ‘không cách ly’}.

184 Chan-jan (T46.191b23) nói: {Hương thơm của giới hạnh lan tỏa khắp nơi, ánh sáng trí tuệ chiếu rọi tròn đầy}.

185 Chan-jan (T46. 191b24): {Phật với trí tuệ giác ngộ viên mãn trụ trong Không tức cảnh giới của lý (li).}

186 Đây là nhân thứ năm trong ngũ nhân (ksanti) được nói đến trong Nhân Vương Bát Nhã Ba La Mật Kinh (Jen-wang pan-jo p’o-lo-mi ching), T8.826b-827b, nơi mà con đường đưa về Phật giới hỗ tương với hạnh nhân đức được qua (1) hàng phục phiền não, (2) tín, (3) thuận đạo, (4) vô sinh pháp nhân, và (5) tánh tịch diệt (Niết Bàn) của chính Phật giới.

187 Thất Bồ Đề Phần (bodhyanga): (1) Niệm, (2) Phân biệt các pháp, (3) Hỷ, (4) Khinh an, (5) Xả, (6) Định, (7) Tinh tiến.

188 Tam chương gồm có phiền não, nghiệp, và báo. Tam tuệ (dựa vào Đại Trí Độ Luận, T25.257c-260c) là nhất thiết trí (tức Không, sarvajnata), đạo chủng trí (margakarajnata), trong đó văn từ của Thiên Thai Tông hợp với cái thấy Giả, và

nhất thiết chủng trí (sarvakarajnata) hoặc Trung Đạo. Chan-jan (T46.191c6-7) chú giải: {‘Rằng cái bị gột rửa là phiền não, cái làm việc gột rửa là quán. Vì thân không phải là bất tịnh, chủ thể và đối tượng đồng thời thanh tịnh.’}

189 [Hạnh] thứ năm trong mười thanh tịnh hạnh hoặc những giới luật được ghi lại trong Thứ Đệ Thiên Môn (T’zi-t’i ch’an-men, T46.484c22-23), và Maha Chỉ Quán (T46.36c27-28); cái thứ sáu trong Maha Chỉ Quán (T46.17a). Cũng chỉ cho những ‘giới thuận với đạo’, thứ bậc trì giới này được xem là ‘phát sinh với đạo’ vì đây là chỗ thực chứng thứ nhất của trí tuệ và bước vào cõi thánh (arya). Theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá (Abhidarmakosa, T29.72b), đây là giới cao nhất trong ba giới của Tiểu Thừa, liên quan đến việc tu tập của bậc thánh. Đây là kết quả của thiên vô lậu (anasrava) trong các cõi Sắc và Vô Sắc.

190 Theo Muranaka, p.133. Chan-jan (T46.191c9-10) nói: {Gọi là ‘bảo toàn sự ứng hợp’ vì các pháp thành tựu không sai lầm. Thần chú diệt ba điên đảo không sai lệch có nghĩa rằng ‘phù hợp’.

191 Bồ Tát Anh Lạc Bổn Nghiệp Kinh (Pu-sa ying-luo pen-yeh ching, T24.1015a), mười pháp như sau: (1) thấy 12 như ngã, (2) tâm là 12, (3) 12 là vô minh, (4) 12 phát khởi trong nhau, (5) 12 giúp nhau thành tựu, (6) 12 trong tam nghiệp (thân, khẩu, ý), (7) 12 trong ba thời, (8) 12 trong ba loại khổ, (9) 12 như vô tự tánh, (10) sinh khởi 12. Bản kinh không nói về ý nghĩa của mười pháp này.

192 Chúng được biết là ba điên đảo (san-tao) bởi vì: (1) Gốc rễ phiền não (klesa) tạo nghiệp, (2) nghiệp (karma), đưa đến (3) khổ (duhkha) trong hình tướng liên quan với nhau. Khổ đi vòng sinh ra phiền não khác. Như nói ở trên, chúng có từ tam chương (san-chang). Có thể nói rằng chúng là sự cô đọng của vòng xích mười hai nhân duyên.

193 Sám hối thuận với lý tẩy xóa gốc rễ vô minh qua trí tuệ thấy được tánh Không, vì sám hối qua sự tương chỉ ảnh hưởng trên những yếu tố thuộc hiện tượng và tiềm năng hỗ tương. (Độc Maha Chỉ Quán, T46.39c3-41c6). Các lập luận xuất sắc của Trí Khải về các hình thức sám hối khác nhau, đọc Thứ Đệ Thiên Môn, T46.485b6-487a16.

194 Đại Phương Đẳng Đà La Ni Kinh, T21.656b1-4, 26. Chan-jan (T46.191c6-7) nói: {Người vi phạm những lỗi nặng nề là một kẻ đã chết. Nhưng [sám pháp này] có thể mang sự thanh tịnh trở lại cho người ấy và mang lại cho đời ý nghĩa của giới luật. Nếu thực hành pháp sám hối đầy đủ thì không có tội lỗi nào không thể ngăn ngừa được}.

195 KCLP, Phương Đẳng Sám Pháp (T46.796b) trước hết làm xứng hợp tam đảo với thập nhị nhân duyên. Theo đó, phiền não hợp với [móc xích] thứ tám và chín (ái và thủ), nghiệp hợp với [móc xích] hai và mười (hành và hữu), khổ hợp với [móc xích] ba và bốn (thức và danh tướng) v.v ... Những đoạn văn từ kinh sau đó theo đây mà gọi là tam chương thay vì tam đảo.

196 Xuất xứ đoạn văn này chưa tìm được thuộc kinh nào. KCPL, Phương Đẳng

Sám Pháp (T46.796c) đưa ra một đoạn văn hoàn toàn khác từ Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh (T21.645c2-7): {Bất cứ ai khổ vì bệnh phong hủi, hãy nên nhất tâm sám hối thì sẽ được cứu}.

197 Cùng chỗ, T21.653b-c.

198 Chan-jan (T46.192a 9-11), dẫn chứng ‘Đại Trí Tuệ’ (Mahavibhāsa) nói rằng trong mười hai duyên khởi (pratiya-samupada), hai vòng đầu tiên (từ quá khứ) có thể được nhìn là gốc cội [cây] luân hồi, năm vòng kế tiếp (thuộc hiện tại) là thân và nhánh, ba vòng kế tiếp (thuộc hiện tại) là hoa, và hai vòng sau cùng (thuộc tương lai) là quả.

199 Từ ‘Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh’, T21.645b11-12.

200 Bản văn trong Maha Chỉ Quán, từ giữa câu thứ hai xuống đến dòng cuối đoạn văn được rút ngắn cùng chỗ. T21.647c22-648a 16.

201 Cùng chỗ, T21.649a 16-20.

202 Pháp Hoa Tam Muội lấy tên và mặc khải từ kinh Pháp Hoa là bản kinh lớn trong các kinh quanh các nghi thức lễ bái tề chỉnh và dùng để chỉ dẫn lễ nghi lễ (về nền tảng, đọc Shioiri, Hokke sembo to shikan, pp. 307-336). Vào thời kỳ phôi thai của Thiên Thai Tông, có hai môn căn bản được xem là Pháp Hoa Tam Muội: môn thứ nhất là Pháp Hoa Sám Pháp (fa-hua ch’an-fa) hoặc Phổ Hiền Sám Pháp (p’u-hsien ch’an-fa) là nghi lễ kéo dài 21 ngày được bố cục căn trọng dựa vào phẩm 28 (Phổ Hiền Khuyến Pháp) kinh Pháp Hoa, và ‘Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh’ (Kuan p’u-hsien p’u-sa hsing-fa ching, T no.277). Bản kinh sau được xem là nói rộng về phẩm kinh cuối của Pháp Hoa) được ngài Pháp Tú (Dharmamitra) dịch vào đầu thế kỷ thứ năm, cùng với một bản kinh khác được cho là tương quan với Pháp Hoa là kinh ‘Vô Lượng Nghĩa’ đúng lúc nói rộng vùng [ảnh hưởng] của kinh Pháp Hoa.

Môn thứ hai là đối với Pháp Hoa tam muội được biết là ‘An Lạc Hạnh’ (an-le hsing), dựa vào phẩm thứ 14 của kinh Pháp Hoa. Khác với nghi lễ sám hối 21 ngày, An Lạc Hạnh không được bố cục [nhất định]- hình thức hoàn toàn uyển chuyển và có thể kéo dài- và lối trình bày dành cho những hành giả thượng căn là những người muốn nhẹ phần nghi thức, chú trọng phần tu tập tam muội dài lâu.

Giói học giả cho biết rằng Pháp Hoa / Phổ Hiền Sám Pháp đã từng được tu tập rất nhiều trước và bên ngoài cộng đồng Thiên Thai Tông; nhưng [lối thực tập này] thì đặc biệt khác với nghi thức 21 ngày của Trí Khải và ‘An Lạc Hạnh’ của tôn sư Trí Khải là ngài Tuệ Tư. [Pháp môn] này lần đầu tiên được ngài Tuệ Tư nói đến trong ‘Pháp Hoa Kinh An Lạc Hạnh Nghĩa’ (Fa-hua ching an-le hsing i, T46.700a 9-b8) cũng như trong ‘Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi, (T46.949c12 và 955b18-c4) của Thiên Thai Trí Khải- là hai tập luận trong thời kỳ sơ khởi của Thiên Thai Tông, dẫn chứng từ Thiên Thai Pháp Hoa Tam Muội. Rất nhiều bài giảng trong tác phẩm Maha Chỉ Quán đặt trọng tâm vào [phương pháp] tu tập Pháp Hoa tam muội từ hai tác phẩm này. Phần nói về Pháp Hoa tam muội trong thời kỳ phôi thai của Thiên

Thai Tông, đọc Stevenson, The Four Kinds of Samadhi in Early T'ien T'ai Buddhism, pp.67-72.

203 Mười pháp căn cứ trực tiếp từ 'Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi' của Trí Khải (từ đây gọi đơn giản là Sám Nghi (Ch'an-i)). 'Sám Nghi' được phân ra năm phẩm chính: Khuyến tu, Phương tiện thiện xảo, Cách giữ nhất tâm chuyên chú khi vào đạo tràng, Phương pháp thực hành nghi lễ, Làm sáng tỏ những dấu hiệu thành tựu. Phẩm thứ tư, 'Thực Hành' lại chia làm mười mục đưa ra nhưng chi tiết căn bản về cung cách, dáng vẻ, và lời thỉnh nguyện trong buổi lễ. Mười phương pháp đưa ra ở đây trong Maha Chỉ Quán hợp với mười phương pháp trong phẩm 'thực hành' thứ tư, ngoại trừ không có đề mục thứ 5 (Xung tán Tam Bảo) của chánh bản 'Sám Nghi', và phẩm thứ năm 'Làm sáng tỏ những dấu hiệu thực chứng' được đưa vào như đề mục thứ 10. Đọc T46.950a17-23; về bản dịch tác phẩm 'Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi' của Thiên Thai Trí Khải, đọc Stevenson, The T'ien T'ai Four Forms of Samadhi, pp.468-537.

204 Như với phương đẳng sám pháp, nghi thức thanh tịnh trước hết là sơn quét, trải nước thơm, và dựng một bàn thờ. Tuy nhiên, trong nghi lễ này không có tôn tượng của chư thiên, chỉ một bản kinh Pháp Hoa được đặt trên bàn thờ [như một đối tượng] để lễ bái. Đọc Sám Nghi, T46.950a 27-29. Áo tràng mới hoặc sạch được mặc trong đạo tràng. Trong suốt bảy ngày trước khi cử hành buổi lễ, những người tham dự phải thanh tịnh thân tâm, chuyên tâm, thực tập những nghi thức, và ghi nhớ lời thỉnh nguyện. (Đọc 'Sám Nghi', T46.949c13-21 và 950b9-13).

205 Sự cúng dường thân, khẩu, và ý đối với tam bảo thường trụ khắp pháp giới bằng phương tiện dâng hương và tưởng niệm đã nói đến trong phương đẳng sám pháp ở trên (ghi chú 166). Thường được đề cập đến trong giáo lý Thiên Thai Tông như 'tam nghiệp cúng dường', thể thức này có nói rõ trong Sám Nghi (T46.950b14-c3): Bắt đầu với thấp hương, một tay nâng bát hương, miệng xung tán và lễ lạy tam bảo thường trụ khắp mười phương. Như 'Quán Phật tam muội hải kinh' (Kuan fo san-mei hai ching, T15.695a), khi cất lời xung tán, cúng dường theo khói hương, phảng phất khắp mười phương Phật quốc. Ở đó mưa pháp ban bố cho muôn vạn chúng sinh. Đọc KCPL, Phương Đẳng Sám Pháp (T46.797b6-12), KCPL, Kinh Lễ Pháp (Ching li-fa, T46.794a3-6), KPLC, Thịnh Quán Thế Âm Sám Pháp (Ch'ing kuan-shih-yin ch'an-fa, T46.795c7-12), và Maha Chỉ Quán (T46.13b15, 14c28-29)

206 Như trong Phương Đẳng Sám Pháp (T46.797b) và Thịnh Quán Thế Âm Sám Pháp (T46.795b-c) cung thỉnh tam bảo tại đạo tràng dưới hình thức đặc biệt- tức Phật, Pháp và Tăng thời Pháp Hoa (đọc Sám Nghi, T46.950c-951b).

207 Chư thiên trong buổi lễ (biểu tượng của tam bảo) được cung thỉnh qua ba cách xung tán, lễ lạy, và đồng thời tưởng niệm như chư vị ứng hiện. (Đọc Sám Nghi, T46.951b-952b). Sám Nghi, (cũng như hầu hết nghi lễ của Thiên Thai Tông) bắt đầu nghi lễ với lời xung tán chư Phật. Đọc Sám Nghi (T46.951b), và KCLP, Kinh

Lễ Pháp (T46.794a 26), KCPL, Phổ Lễ Pháp (T46.795a 22), KCPL, Phương Đăng Sám Pháp (T46.797b18-20).

208 Tụng đọc sáu đoạn văn sám hối tổng quát các tội lỗi sáu căn đã phạm (trích từ kinh ‘Quán Phổ Hiền’, T9.391c-392c). Theo bản kinh (T9.391a 1-5) pháp sám hối này khiến ‘sáu căn được thanh tịnh’ (liu ken ch’ing-ching) là chỗ mà Thiên Thai Tông nói rằng tương đương với quả vị Thập Tín hoặc Tương Tự Tức (đỉnh thánh vị và bất thoái chuyển) của Viên Giáo. ‘Sám Nghi’ (T46.952b-953b) xếp chung sám hối với bốn đề mục khác vào một thứ tự gọi là ‘Ngũ Hối’ (wu-hui) của Thiên Thai Tông: sám hối, khuyến thỉnh, tùy hỷ, hồi hướng, và phát nguyện.

209 Đọc Sám Nghi, T46.953b29-c16. Đọc tụng kinh Pháp Hoa trong khi đi nhiều quanh.

210 Theo Sám Nghi, T46.953c-954a, có thể tụng đọc một phẩm An Lạc Hạnh nếu hành giả không thuần thục kinh Pháp Hoa. Có thể tụng đọc kinh vào lúc ngồi yên tịnh sau khi đi nhiều quanh.

211 Cùng chỗ, T46.954a-b. Sám Nghi cho rằng giai đoạn đi nhiều quanh và ngồi yên tịnh cũng như tư duy và đọc tụng kinh, có thể tùy theo khả năng và tâm trí của hành giả.

212 Thay vì là một phần trong nghi lễ, ‘phân định những dấu hiệu thành tựu’ chỉ cho phẩm thứ năm sau cùng của Sám Nghi (T46.954b-955c), trong đó những hình thái khác nhau từ nghi thức được phân loại thành ba bậc.

213 Được hiểu là Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi, T no. 1941 thực sự do Trí Khải viết. Tuy nhiên, một [tài liệu] Taisho gần đây (và giới có thẩm quyền Trung Hoa) với tựa đề ‘Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi’ đưa ra một lập luận rằng tác phẩm này được soạn và lưu hành bởi ngài Tuân Thức (Tsun-shih) (964-1032) vào thời Bắc Tống. Bài bình luận đặc sắc về tác phẩm này, đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp.127-151.

214 Luận về đề mục Chỉ và Quán đối với Ý, Chan-jan (T46.192b21-22) ghi chú: {Hành giả cũng nên nói rằng Chỉ và Quán tâm cũng liên quan đến [những nghiệp khác của thân và khẩu]. Phần lưu thông riêng biệt [của Sám Nghi] [luận về pháp quán] được nghiên cứu trên nền tảng bốn mặt. Vì thế, [Trí Khải] khai triển pháp quán này qua [biểu tượng của] một con voi}.

215 ‘Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh’, T9.389c. Nội dung đoạn văn ghi lại trong kinh như sau: {Này A Nan, nếu có tăng ni, cư sĩ nam nữ, trời, rồng, tám loài phi nhân, hoặc bất cứ chúng sinh tụng đọc kinh điển Đại Thừa, hành pháp Đại Thừa, và sinh tâm Đại Thừa; nếu người ấy muốn thấy được thân tướng của Bồ Tát Phổ Hiền, tháp Phật Đa Bảo, Phật Thích Ca Mâu Ni và những hóa thân của vị Phật này; nếu người ấy muốn sáu căn thanh tịnh- thì nên học pháp quán này, là pháp mà công đức có thể san bằng chướng ngại, khiến người ấy thấy được thân vi diệu của Bồ Tát Phổ Hiền. Mặc dù chưa vào được tam muội, nhưng vì tụng đọc và ghi nhớ kinh điển Đại Thừa, không dừng quy hướng từng tâm niệm, không để cách biệt với

Đại Thừa, từ một ngày cho đến ba-lần-bảy-ngày, người ấy sẽ thấy được Bồ Tát Phổ Hiền.}

216 Đọc ‘Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh’, T9.390c27-319a5. Sáu sám pháp được ghi lại trong những trang sau.

217 T9.37a. Câu văn bỏ lửng được đọc như sau: {Nhưng nhìn tất cả các pháp với thực tướng của chúng}. Đọc Hurvitz, p. 208.

218 Muranaka (p.135) cho rằng câu văn này có nghĩa: {Hai bản kinh phụ lục hoặc làm đầy đủ cho nhau}. Trí Khải nhìn ‘Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh’ như một bản kinh chính nằm trong vùng ảnh hưởng của Pháp Hoa; như vậy có thể là một lối giải thích trực nghĩa.

219 Hai đoạn văn trước được ngài Tuệ Tư đưa ra như căn bản khác biệt giữa ‘vô tướng an lạc hạnh’ (chánh hạnh) và ‘hữu tướng an lạc hạnh’ (qua nghi thức 21 ngày Pháp Hoa sám pháp). Đọc Pháp Hoa An Lạc Hạnh Nghĩa (T46.700a 18-b7). Hẳn nhiên là có những lối nhìn khác nhau trong cộng đồng Thiên Thai Tông đối với vai trò của hai pháp môn này; sau cùng Trí Khải và Quán Đảnh đi qua nhiều lãnh vực để kết hợp vào những câu văn theo sau.

220 Pháp Hoa, T9.37a; Hurvitz, p.208.

221 Pháp Hoa, T9.38a; Hurvitz, p.216.

222 Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh, T9.392c. Đây là từ một đoạn kinh nổi tiếng: {Tội lỗi là gì? Phước hạnh là gì? Vì tâm người chính nơi đó là Không, tội và phước không có chủ thể. Tất cả các pháp khác cũng đều như vậy: chúng không trụ, không diệt. Một sám pháp như vậy- trong đó hành giả quán tâm không có tự thể, và những pháp khác không trụ trong chính chúng, nhưng thấy rằng tất cả các pháp đều buông xả, là diệu lý tịch diệt- đây gọi là đại sám hối, một sự sám hối trang nghiêm huyền vi, một sự sám hối thoát ra tất cả các tướng của tội lỗi, một sự sám hối phá vỡ tâm và thức}.

223 Cùng chỗ, T9.393b.

224 Trong Sám Nghi (T46.949c5-946a 15, và 955b-c) Trí Khải giới thiệu sự khác biệt giữa ‘phát huy nhất tâm kiên trì trên căn bản sự (shih) và nhất tâm kiên trì trên căn bản lý (li)’, theo đó đề mục này được đưa ra. Sám Nghi cẩn thận ghi rằng cả hai phương pháp có thể được áp dụng cho nghi thức 21 ngày Pháp Hoa sám pháp, tùy thuộc vào khả năng của hành giả. Tuy nhiên, hạnh an lạc càng uyển chuyển thì càng đi thẳng vào lý quán.

225 Tôn giả Tuệ Tư, ‘Pháp Hoa Kinh An Lạc Hạnh Nghĩa’ (Fa-hua Ching an-le hsing i / T46.700a 18-b7) nói: {Vô tướng hạnh (wu-hsiang hsing) không gì hơn là an lạc hạnh (an-le hsing) [của kinh Pháp Hoa]. Trong khi giữa các pháp, [hành giả quán tưởng rằng] tánh của tâm thì tịch diệt, tuyệt đối không sinh khởi. Vì lý do này nên gọi là ‘Vô Tướng Hạnh’. Hành giả luôn đi sâu vào tất cả những hình thái định tâm vi, vì trong những oai nghi đi, đứng, ngồi, nằm, an, nói ... tâm tôn giả đều trụ trong tam muội. Bởi vì không có cái tâm bèn bồng nào cả, nên gọi là vô phân biệt

hạnh ... Hơn nữa, có loại tu tập tương ứng với sắc tướng, như đọc tụng kinh Pháp Hoa, và cố gắng [hành phục] cái tâm tán loạn như được dạy trong phẩm ‘Phổ Hiền khuyến phát’. Một người tu tập phương pháp này, chẳng tu định, chẳng nhập tam muội. Hoặc ngồi, hoặc đứng, hoặc đi, người ấy đều tập trung vào hai chữ Pháp Hoa, và nhất tâm trì niệm không nằm xuống ngơi nghỉ, ví như người ấy biết có đóm lửa đang cháy trên đầu. Đây gọi là lỗi thực hành tương ứng với tướng [được nói] trong bản văn.}

226 Theo Chan-jan, T46.192c14-17.

227 Biểu tượng của ngài Phổ Hiền trình bày dưới đây trích từ một đoạn trong ‘Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh’ (T9.389c-390a): {Với tuệ lực, Bồ Tát Phổ Hiền trên voi trắng sáu ngà và bảy chân hiện thân trước hành giả. Dưới bảy [bàn] chân nở bảy cánh sen. Voi trắng ngàn trong hơn pha lê hoặc [đỉnh tuyết] Hy Mã Lạp Sơn, thân lớn 450 do tuần, cao 400 do tuần. Đầu mỗi cái vòi là một ao nước, trồng những cây hoa trời (parijata). Trong mỗi đài hoa có một thiếu nữ diễm lệ đáng vẻ tươi sáng hơn một thân nữ, với năm cây đàn thụ cầm thân biến trong hai tay, và năm trăm nhạc cụ theo với mỗi cây đàn ... Trên đầu voi trắng có ba thần nam: một người cầm trong tay một chiếc luân bảo bằng vàng, một người cầm ngọc bích, và một người cầm gậy kim cương dùng để điều khiển voi. Voi không bước trên đất nhưng bảy chân bước giữa hư không, mỗi dấu chân có hàng ngàn luân tướng vi diệu. Giữa mỗi luân tướng có một hoa sen lớn, và từ mỗi hoa sen lại hóa hiện ra một voi khác với bảy chân, đi theo voi đầu tiên, khiến từng bước đi có bảy ngàn voi khác theo sau như quyến thuộc ... Trên lưng voi là một vị Bồ Tát ngồi kiết già đáng hoa sen, hiệu là Phổ Hiền, thân tướng trong sáng như ngọc ... với hào quang tỏa ngời từ mỗi lỗ chân lông trên thân.}

228 Sáu thân thông vô lậu.

229 Shiki (1.493) trích từ kinh Duy Ma Cật (T14.549c) là xuất xứ của đoạn này: {Nước tịnh đổ đầy ao nước tám giải thoát}. Tám giải thoát chỉ cho tám loại thiền định phù hợp với tứ thiền và tứ vô tướng tam ma địa (samapatti).

230 Diệu nhân là đại hạnh của Bồ Tát Viên Giác. Như được nói trong tác phẩm ‘An Lạc Hạnh’ của tôn giả Tuệ Tư (T46.698b-c) và ‘Pháp Hoa Huyền Nghĩa’ của Thiên Thai Trí Khải (T33.682b, 771c-774c), đài hoa tượng trưng nhân và quả. Trong Viên Giác, nhân và quả đồng thời, không phải trước sau. Nền tảng tu hành thuộc nhân, đồng thời là quả giải thoát.

231 Tứ nhiếp pháp (samgraha-vastuni) là những phương pháp hàng phục chúng sinh và đưa về giác ngộ, gồm có: Bố thí (dana), cho chúng sinh cái họ muốn, hoặc là tài vật, hoặc là giáo lý; ái ngữ (priya-vadita) hướng dẫn tâm chúng sinh bằng lời và ý; lợi hành (artha-carya) làm phát sinh thiện hạnh của chúng sinh qua thân, khẩu, và ý; đồng sự (samanarthata) hướng dẫn chúng sinh hành xử giống như người hướng dẫn hành xử.

232 Phổ-hiền-sắc-thân-tam-muội (P’u-hsien se-shen san-mei) thường được hiểu

như một sự thị hiện siêu việt trong câu chuyện của nhiều vị Bồ Tát trong kinh Pháp Hoa. Đọc Hurvitz, pp.294, 307-309, cũng như ‘Quán Phổ Hiền Kinh’. Tdusa Sokichi, trong phân luận về Pháp Hoa tam muội, đã nhìn như một biểu đồ tương nhập tam đế, và thần lực phổ độ là quả [vị] của Thiên Thai Viên giáo và Pháp Hoa Tam Muội. Đọc Tdusa Sokichi, Chigi no hokkezammai.

233 Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh, T9.390c, nói: {Sau khi thực hành phương pháp này ngày và đêm suốt ba lần bảy ngày, hành giả sẽ chứng được văn trì đà la ni. Với đà la ni này, người ấy sẽ ghi nhớ và không quên pháp được nghe từ chư Phật và chư Bồ Tát}. Phẩm ‘Phổ Hiền’ trong kinh Pháp Hoa cũng nói tương tự: {[Thấy được Ta] người ấy liền chứng được tam muội và đà la ni có tên là văn trì đà la ni.}(Hurvitz, p.333).

Thiên Thai Trí Khải, khi giải thích về đoạn kinh Pháp Hoa này trong ‘Sám Nghi’ đã nói: {Đà la ni là đại trí tuệ, vì khi chứng đắc đại trí này, hành giả có thể duy trì không bao giờ quên, và hiểu được không chướng ngại bất cứ những gì Phật thuyết ra}.

234 Tất cả mọi người nam nữ trong cộng đồng Phật giáo: tỳ khiêu, tỳ khiêu ni, người mới xuất gia, cư sĩ, và siksamanas (người nữ mới xuất gia).

235 Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh, T9.393c6-7.

236 Cùng chỗ, T9.389c7-9.

237 Cùng chỗ, T9.389c19-20.

238 Cùng chỗ, T9.391a 12.

239 Cùng chỗ, cả hai đều có ở T9.393b20-21.

240 Cùng chỗ, T9.389c.

241 Cùng chỗ, T9.393b12.

242 Loại thứ tư ‘phi hành phi tọa’ không có ý như một sự phủ nhận hành và tọa, nhưng được đưa ra để đầy đủ bốn phương pháp có thể thành lập trên căn bản của hai lối ‘hành’ và ‘tọa’.

243 Tôn giả Tuệ Tư soạn một tập sách tựa đề ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’ (Sui-tzu-i sam-mei / HTC 98) vẫn còn lưu truyền đến ngày nay. Thời điểm tôn giả biên soạn tập sách này được nói trong sato, Zoku Tendai daishi no kenkyu, pp.241-268. Sơ lược về nội dung tập sách và sự tương quan với ‘phi hành phi tọa tam muội’, đọc Stevenson, The Four Kinds of Samadhi in Early T’ien T’ai Buddhism, p. 75.

244 Giác Ý Tam Muội (bodhyanga samadhi) được ghi là tam muội thứ 72 trong số 108 Đại Thừa tam muội trong bản dịch ‘Maha Bát Nhã Ba La Mật Kinh, T8.251b) của ngài Cưu Ma La Thập. ‘Giác Ý’ là hai chữ được dùng phổ thông (trước thời ngài Huyền Trang) để chỉ cho ‘thất giác chi’, tức Niệm, Trạch pháp, Tinh tấn, Hỷ, Khinh an, Định, và Xả. Những hiệu đính khác nhau trong văn tự Trung Hoa và Phạn (Pancavimsati) giải thích rằng {‘Giác Ý tam muội’ là một tam muội trong đó tất cả tam muội tựu thành bảy nhánh giác ngộ (bodhyanga), và hành giả đến được chỗ viên mãn}. Đọc Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa Kinh, T7.76b18-20; Quang Tán

Bát Nhã Kinh (Kuang-tsan pan-jo ching / T8.192a). Các kinh luận Trung Hoa, Đại Trí Độ Luận (T25.401a 25-27), hoàn toàn xác định lối giải thích này: {Trụ trong tam muội này hành giả có thể đến được tất cả những tam muội vô lậu và đưa chúng về chỗ tương ứng với bảy nhánh giác ngộ, như một chín khoáng vật shih-han có thể đổi thành một ngàn chín đồng thành vàng.}

Thiên Thai Trí Khải vào khoảng thời gian đầu hoặc giữa cuộc đời hoằng hóa của tôn giả, có soạn một quyển ‘Thích Maha Bát Nhã Ba La Mật Kinh Giác Ý Tam Muội’ (Shih Mo-ho pan-jo p’o-lo-mi ching chueh-i san-mei / T no. 1922; về sau gọi tắt là Giác Ý Tam Muội). Tác phẩm này rút [yếu chỉ] từ tác phẩm ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’ (Sui-tzu-i san-mei) của tôn sư Trí Khải là ngài Tuệ Tư, quay sang phát triển và đi vào những tác phẩm khác như ‘Tiểu Chỉ Quán’ (Hsiao Chih-kuan) và ‘Maha Chỉ Quán’ (Moho Chih-kuan). Những khái niệm vén khéo cũng như những đoạn văn chính trong đề mục ‘phi hành phi tọa’ của Maha Chỉ Quán, đều từ tác phẩm ‘Giác Ý Tam Muội’ mà nói ra. Những sửa chữa không phải do Thiên Thai Trí Khải làm, mà do Quán Đảnh trong thời gian tôn giả hiệu đính Maha Chỉ Quán. Phần luận về ngày tháng, tác giả, và ảnh hưởng của ‘Giác Ý Tam Muội’, đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp. 173-189. Về phương pháp định mô tả trong tác phẩm, đọc Stevenson, The Four Kinds of Samadhi in Early T’ien T’ai Buddhism, pp. 75-84.

245 Không kể ý nghĩa minh bạch của chữ bodhyanga (giác ý) đã trở nên quen thuộc với Trí Khải (đọc Giác Ý Tam Muội, T46.621c23-622a 9)- ở đây Trí Khải đưa ra một ý nghĩa của hai của ‘giác ý’ tách biệt với những ý nghĩa thường được hiểu qua kinh luận (như Đại Trí Độ Luận). Chữ ‘giác’ và chữ ‘ý’ được Trí Khải sử dụng như động từ, từ đó giải thích [bốn chữ] ‘giác ý tam muội’ trong đường lối thích ứng với ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’ của tôn sư Trí Khải là tôn giả Tuệ Tư. Tại sao Trí Khải lại thay hai chữ ‘giác ý’ vào các chữ ‘tùy tự ý’ để trở thành tên gọi ‘giác ý tam muội’ thì vẫn còn là một việc bí ẩn. Tuy nhiên, có thể là vì Trí Khải thấy rằng [những gì tôn giả viết xuống] trong ‘Giác Ý Tam Muội’ và Pancavimsati dựa vào căn bản kinh điển trong việc thực hành, trong khi ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’ gần với ‘Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội’.

246 ‘Điều phục, tu sửa, và kiên trì’. Đọc Maha Chỉ Quán, T46.11a 25-26.

247 Bốn đặc tính mô tả trong ‘fan-chao kuan-ch’a’ chúng tôi định nghĩa là ‘phản chiếu và quán sát’ có một ý nghĩa cực kỳ quan trọng thường thấy trong những tác phẩm nói về định của Trí Khải và tôn sư là tôn giả Tuệ Tư. Phản chiếu, nghĩa đen là ‘quay trở lại và làm sáng tỏ’ hoặc ‘quay ngược lại sự chiếu soi của hành giả’ mang ý nghĩa sơ nguyên quay về nguồn cội hoặc lật ngược dòng suối trước của tâm tư ô nhiễm đã tạo nên những sự có mặt từ mê lầm.

Thiên Thai Trí Khải viết những dòng đầu tiên trong tác phẩm ‘Giác Ý Tam Muội’ (T46.621a 10-12) của tôn giả như sau: {Những ai muốn vượt bờ sinh tử và đến với Niết Bàn thì phải thấu triệt gốc cội của ảo vọng và thực chứng những yếu tính để

đạt đạo. Gốc cội mê vọng chính nó là chân thực tại của tâm. Những yếu tính đạt đạo là cái chúng tôi gọi là ‘phản chiếu’ nguồn tâm.}

Nhắc lại, trong phần luận về ‘tâm thiện trụ trong sự thực tập Chi và Quán’ của Trí Khải, đề mục thứ ba trong mười đề mục quán chiếu thấy trong nội dung Maha Chi Quán- Trí Khải (T46.56b24-28) nói: {Khi quay về cội, trở lại nguồn thì pháp giới [được thấy là] toàn tịnh. Đây là cái chúng ta gọi là ‘Chi’. Khi hành giả tu tập ‘Quán’ theo đường lối này, tất cả dòng mê vọng sinh khởi của tâm tư đến chỗ dừng lại. Khi ‘quán chiếu’, hành giả tư duy rằng, từ chỗ sơ nguyên, tâm vô minh hoàn toàn tĩnh lặng với pháp tánh, và, vốn rộng lặng. Cũng không khác, tất cả những ý tưởng mê mờ và những [hành động] tốt xấu đều như hư không- bất nhị và không thể phân ly.

Điều mà Trí Khải và tôn sư của Trí Khải là Tuệ Tư muốn lộ bày qua [hai tác phẩm] ‘Giác Ý Tam Muội’ và ‘Tùy Tụ Ý Tam Muội’ (và ám chỉ qua những tác phẩm nói về tứ tam muội) là ‘quay trở lại phản chiếu nguồn tâm’ để tu tập, và ‘bất cứ và tất cả cảnh giới đều có trong một niệm’.

248 Tam vị nhất thể Tâm-Ý-Thức (Citta-mano-vijnana) mà Thiên Thai Trí Khải đưa ra ở đây là một thể thức có cái dụng thâm sâu trong truyền thống Phật giáo từ xưa. Vì rằng tự lâu xưa, tâm và thức trở thành một vấn đề khó tìm được một lối giải thích khả dĩ từ truyền thống Phật giáo Ấn Độ. Tuy nhiên, nói một cách tổng quát. Manas (ý) trình bày ‘tâm thức’ hoặc ‘ý căn’ hòa hợp năm thức khác làm đối tượng của các pháp thuộc về ‘tâm’ phát sinh từ hành động. Vijnana (thức) phát khởi khi căn gặp cảnh.

Ý nghĩa của ba danh từ này càng trở nên mơ hồ phức tạp với chữ hsin (tâm), i (ý), và shih (thức) trong ngôn từ Trung Hoa. Không nghi ngờ rằng Trí Khải đã mượn những tên gọi này vì chúng được dùng rất phổ thông vào thời Trung cổ ở Trung Hoa, nhưng tôn giả đã đưa chúng về với mục tiêu đặc thù của riêng mình. Chan-jan, trong phần chú giải về đoạn văn này, nhấn mạnh ý nghĩa mơ hồ bằng cách đưa ra bốn lối giải thích khác nhau. Chan-jan (T46.193a 26-b3) nói: {Có người nói rằng [Sự phản chiếu] thuộc quá khứ diễn đạt ‘hành động nhận thức’ hoặc ‘ý’ (i), [sự phát khởi của tư tưởng] vị lai diễn đạt tâm (hsin), và hiện tại diễn đạt thức (shih). Có người lại nói rằng ‘tâm’ được giải thích trong tương quan với dhatu, ‘ý’ trong tương quan với ayatana, và ‘thức’ trong tương quan với skandha. Cũng có người cho rằng hình tướng diễn đạt tâm, vì sáu cõi thọ sinh từ tâm mà có. Sự cột dính là ý, như năm căn kia có sẵn trong ý (manas). Khẩu và ý diễn đạt thức, vì sự phân biệt là sản phẩm của thức. Kosa nói: {Nhân duyên thì gọi là tâm. So lường là ý. Phân biệt là thức (T29.21c). Tuy nhiên, tất cả những lối giải thích này đều từ truyền thống Tiểu [Thừa]. Cả ba là một tuy khác tên gọi. Vì vậy nên bản văn ở đây giải thích rằng hành giả không nên vướng víu [vào bất cứ lối nào] là cố định, hoặc là cho rằng chúng là ba, là một, là hội tụ hoặc là phân tán.}

249 Giác Ý Tam Muội (T46.621c8-9) đọc là: {Chỗ này đưa ra sự phân biệt giữa

tâm, ý, và thức. Nếu nắm giữ những phân biệt như vậy, hành giả sẽ rơi vào sự hư hỏng của tâm, sự hư hỏng của ý, và sự hư hỏng của thức}.

250 Giác Ý Tam Muội và Maha Chỉ Quán có những đặc tính ‘Tụ’ hoặc ‘Tán’ đảo ngược ở đây. ‘Không’ và ‘Hữu’ cũng đảo ngược như vậy trong những dòng theo sau. Qua nội dung đoạn văn trong cả hai trường hợp, dường như Maha Chỉ Quán có tính cách luận lý hơn. Đọc T46.621c15-16.

251 Những điểm quan trọng Thiên Thai Trí Khải dùng trong những lập luận của Đại Sư có thể tô đậm con đường Trung Luận (Chung-lun) của Long Thọ Bồ Tát về đồng và biệt. Đọc phẩm I ‘Nhân Duyên’ và phẩm VI ‘Ái Dục và Tham Nhiễm Ái Dục’ (T30.8a-c); về ‘Hợp’ và ‘Tan’, đọc phẩm VI và VII ‘Ba Tướng’ (T30.9a-12b). Chan-jan (T46.193b15-24) nói: {Chối bỏ ba tên gọi và những phân biệt của chúng như lâm lạc, hành giả nên quán sát bản tính vượt trên cấu kết của sắc tướng. Vì lý do này, khi bản văn nói ‘không có mặt hoặc hiện hữu’ trong bất cứ chỗ nào trong sáu dòng này đều có nghĩa rằng chúng tức thể tánh. Khi nói ‘không vắng mặt hoặc bất hữu’ có nghĩa rằng khác tên gọi. Xa hơn, hành giả không được vướng víu vào danh, thể, đồng, hoặc dị. Vì vậy đều bao gồm ‘không là một chúng ta nói là ba’, ‘không là ba chúng ta nói là một’. Phần còn lại, về ‘tụ’ và ‘tán’, có thể được hiểu tương tự. [Bản văn] từ câu ‘nếu hành giả biết được rằng danh tức vô danh’ cùng chứa đựng sáu loại mà trong cách thức uyển chuyển, nhắc lại điểm này. Sáu loại đều có hiệu quả cùng phé bỏ cùng chiếu soi (shuang-fei shuang-chao) [hai đối cực]. Kết cấu giả lập và thể tánh, cả hai đều không thể nắm giữ. Nếu hành giả dùng đoạn văn này để thành lập tam quán, bỏ một lấy ba, thì là biểu hiện cái Giả. Bỏ ba mà thuyết một thì đó là Không. Thành tựu danh tức vô danh, tánh tức vô tánh, thì đó là Trung Đạo. Năm phần còn lại có thể được hiểu tương tự. Nếu, qua con đường đã vẽ ra này, hành giả vào được bản tánh của tâm, thì đã thành lập được diệu cảnh của tam đế bất tư nghị [là đối tượng của pháp quán viên mãn]}.

252 Chan-jan (T46.193b25-8) nói: {Pháp quán của Viên [giáo] không những quán niệm hoặc ý như nền tảng của các pháp mà còn hủy diệt cội gốc vô minh và ô nhiễm. Vì vậy hành giả phải biết rằng không những niệm hoặc ý bao gồm [tất cả các pháp], nhưng ý chính nó tức vô minh. Khi vô minh bị điều phục, tất cả ô nhiễm an tại (an-tsai)}. Như Kogi đã tiếp tục đưa ra, Tâm có thể được nhìn đồng với Pháp Thân (dharmakaya), tức chân như, và đồng với ô nhiễm là cái làm chướng ngại. Hiểu được cái Tức đồng thời này thì chứng được đạo và hàng phục được vô minh. Như vậy, chân lý và vô minh là một ‘điều’, một ‘sự kiện’, một ‘pháp’ có hai tên gọi.

253 Giác Ý Tam Muội (T46.621c21) đọc như sau: {Vì vậy chúng ta dùng sự tĩnh giác của niệm và ý để làm sáng tỏ tam muội này}.

254 Cùng chỗ, T46.622b19.

255 ‘Giác Ý Tam Muội’ của Trí Khải tại điểm này đưa ra một giải thích thứ hai về tên gọi của tam muội, là lời giải thích thấy trong Pancavimsati và Đại Trí Độ Luận.

Chỗ này cho thấy rằng tôn giả chỉ cho chúng ta Giác Ý Tam Muội là Bồ Đề Tam Muội (bodhyanga samadhi) giúp hành giả vào được các tam muội khác với bodhyanga hoặc thất Bồ Đề phần. Đọc T46.621a 23-622b23.

256 Nói cách khác, nếu một đường lối tu tập đưa ra không giống với những tác dụng của thân như thường tọa, thường hành, hoặc bán hành, bán tọa.

257 ‘Thỉnh Quán Thế Âm Bồ Tát Tiêu Phục Độc Hại Đà La Ni Kinh’ (Ch’ing kuan-shih-yin p’u-sa hsiao-fu tu-hai t’o-lo-ni ching / T no. 1043), còn gọi tắt là ‘Thỉnh Quán Thế Âm Kinh’. Kinh ‘Thỉnh Quán Thế Âm’ là mật kinh được đưa vào Trung Hoa bởi một cư sĩ người Ấn là Nan Đề (Nandin) đời Đông Tấn (317-420). Nghi lễ diễn tả ở đây được biết là ‘Thỉnh Quán Âm Sám Pháp’ (ch’ing kuan-yin ch’an-fa) trong truyền thống Thiên Thai Tông, tên gọi này xuất xứ từ tên kinh. Hai cầm nang khác nhau về nghi lễ này được lưu truyền trong cộng đồng Thiên Thai Tông sơ thời. Tập thứ nhất- ‘Thỉnh Quán Âm Sám Pháp’ ghi trong mục 4 KCPL (T46.795b16-796a3), (từ đây sẽ ghi là ‘KCPL, Thỉnh Quán Âm Sám Pháp’). [Tập sách này] đưa ra một diễn tả cô đọng về nghi lễ, tụng thỉnh, sám hối, và tụng đọc là trọng tâm của Quán Âm Sám Pháp. Pháp quán chiếu được nói đến nhưng không mô tả chi tiết. Tập sách thứ hai đã thất lạc, không còn lưu hành, nhưng phần mục lục còn thấy ghi lại trong ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’ (Ch’ing kuan-yin ching shu / T39.973a 19-23) là một tập chú giải ‘Thỉnh Quán Âm Kinh’ (Ch’ing kuan-yin ching). Cùng với những chi tiết về nghi thức [sám hối] như trong tập sách thứ nhất, tập sách này nói về thiền tọa trong một mục chánh. Cả hai tập sách đều được tin là do Trí Khải biên soạn. Đọc Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp.504-508. Chan-jan (T46.193c20-24) đề cập đến cả hai tập sách KCPL Thỉnh Quán Âm Sám Pháp cũng như tập ‘cụ’cầm nang thứ hai, nhưng vì tôn giả chỉ được biết tập này qua ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’, thì hẳn rằng tập sách đã thất truyền trước thời tôn giả. Tập sách thứ ba về sám hối bằng cách xưng tán danh hiệu Bồ Tát Quán Âm xuất hiện trễ hơn, do ngài Tuân Thức (Tsun-shih), một bậc thầy thuộc Thiên Thai Tông biên soạn vào đời Tống, khi tôn giả phục hồi [hệ thống] nghi lễ vào thế kỷ thứ 11. Những phụ bản của tôn giả theo cách cấu trúc của KCPL, Thỉnh Quán Âm Sám Pháp, với những chi tiết từ tác phẩm sâu sắc của Trí Khải là ‘Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi’ (Fa-hua san-mei ch’an-i). Đọc ‘Thỉnh Quán Thế Âm Tiêu Phục Độc Hại Đà La Ni Tam Muội Nghĩa, T no. 1040).

Một tác phẩm liên quan đến Quán Âm Sám Pháp, và chỗ đứng của tác phẩm này trong truyền thống Thiên Thai Tông đã được nói đến ở phần trên là tác phẩm ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’. Tập sách này (đặc biệt phần luận về lực hoạt dụng của ba đà la ni trong kinh) trở nên một nguồn gốc quan trọng đối với thuyết hạnh tà (hsing e) có sẵn trong Phật tánh mà tôn giả Tứ Minh Tri Lễ (Ssu-ming Chi-li / 960-1028) đã khai triển vào đời Tống. Mặc dù loạt sách sau ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’ được tin rằng do Trí Khải soạn, những học giả hiện nay lên tiếng phản đối quan niệm này, và đưa ra những chứng cứ rằng rất có thể do môn đồ của tôn giả là ngài

Quán Đảnh biên soạn. Về những luận cứ này, đọc Ando, Tendai-gaku, pp.330-356 và Sato, Tendai daishi no kenkyu, pp.475-516; Sato, Sho'o shoso no soshosa wa Chigi ka Kanjo ka?; và Sato, Zoku Tendai daishi no kenkyu, pp.411-428.

258 'KCPL, Thỉnh Quán Âm Sám Pháp' nói thêm rằng nghi lễ nên được cử hành trong một khoảng thời gian cố định 21 ngày hoặc 49 ngày (T46.795b16).

259 'KCPL Thỉnh Quán Âm Sám Pháp' đưa ra một cách thức khác: {Đặt một tượng Phật quay mặt về hướng Nam, và đặt riêng một tượng Đức Quán Âm quay mặt về hướng Tây} (T46.795b18-19). Không nói rõ rằng nên đặt tượng vị Phật nào ở bức tường hướng Bắc. Nghi lễ cúng bái Phật Thích Ca và Phật A Di Đà. Trong tác Phẩm 'Thỉnh Quán Âm Tam Muội Nghĩa' (T46.968c24) đặt tượng Đức Quán Âm và tượng Đức Đại Thế Chí quay mặt về hướng Đông; và đặt riêng tượng Đức A Di Đà bên trái Đức Quán Âm quay về hướng Nam. Tượng Đức Thích Ca có thể đặt một chỗ khác.

260 'Nhánh cây nhỏ làm sạch răng' (dantakastha), là nhánh liễu, nhưng không phải là cành dương liễu của Bồ Tát Quán Thế Âm, mà là một vật dụng làm sạch răng thông thường ở Ấn Độ. Tóm lại, đó là một nhánh cây nhỏ để làm sạch răng và nướu răng. Như một trong những vật cúng dường mô tả trong 'Thỉnh Quán Âm Kinh', chiếc tăm làm sạch răng này tượng trưng cho lực dụng tẩy uế trước. Vì vậy, trong 'Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ' (T39.973a), Quán Đảnh nói: {Đây là hai biểu tượng để thúc giục lòng mong cầu giác ngộ: nhánh liễu làm sạch [những cái bẩn] tượng trưng cho trí tuệ, nước sạch mát tượng trưng cho sự thâm thấu của định}. Chan-jan (T46.193c24-25) nói: {Đối với [ý nghĩa] của nhánh cây nhỏ và nước thơm mát ... là vì Bồ Tát Quán Âm cầm trong tay trái của Ngài cành dương liễu và trong tay phải là chiếc bình chứa tịnh thủy, nên phải soạn vật cúng dường như trên}. Kogi (1.506) trình bày một cách chính xác rằng sự mô tả này không thấy ghi trong 'Thỉnh Quán Âm Kinh'. Trong những chú giải của Quán Đảnh cũng không thấy có ghi. Những biểu tượng quen thuộc của Đức Quán Âm tay cầm nhánh dương liễu, tay cầm tịnh bình được Chan-jan đưa ra bắt đầu xuất hiện trong những bức họa Bồ Tát vào thời văn Đường.

261 KCPL, Quán Âm Sám Pháp (T46.795b20-21) đọc như sau: {Tôi đa mươi người có thể tham dự buổi lễ. Họ nên ngồi trên những tấm đệm quay mặt về hướng Tây. Tuy nhiên, nếu sàn nhà ẩm thấp, thì có thể làm thành những cái bục thấp. Họ phải thay đổi áo tràng [khi rời tịnh thất], đi vào bên phải và ra bên trái. Sau khi tắm gội, họ thay áo sạch [khi vào tịnh thất]}.

Chỗ này 'Thỉnh Quán Âm Kinh' nói rằng 'thoa phấn' thay vì 'ướp hương' (T20.35c) Kogi và Shiki ủng hộ Maha Chỉ Quán và nói rằng đây là lỗi của những người chép kinh. Tuy nhiên, trong Phương Đăng Sám Hối ở trên, khi [những người hành lễ] tắm gội (trước khi thay áo tràng) thì dùng phấn và nước hoa thơm (Fang-teng san-mei hsing-fa, T46.945b2), và tôn giả Tuân Thúc (Tsun-shih) giữ nguyên văn chữ 'phấn'. Đọc 'Thỉnh Quán Âm Tam Muội Nghĩa', T46.968c5.

262 Sáu ngày phát lồ sám hối (uposatha) gồm những ngày 8, 14, 15, 23, 29, và 30 âm lịch. KCPL, Thịnh Quán Âm Sám Pháp (T46.193c27-9) nói thêm: {Hàng ngày [hành giả] nên hết lòng cúng dường, nhưng nếu không thể thu xếp được, thì phải nên tận dụng những phương tiện để cúng dường trong ngày thứ nhất. Rồi thì từng người một tay nâng bát hương, và quay mặt về hướng Tây, nhất tâm, nhất niệm phủ phục năm phần thân thể lay xuống [trước bàn thờ]}.

263 Chan-jan (T46.193c27-9) nói: {Ngũ thể đầu địa như chư tăng thường làm: ... hai cùi chỏ, hai đầu gối, đê đầu chạm sàn nhà. Đây cũng gọi là ‘ngũ luân’ vì năm phần làm thành vòng tròn}. ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’ (T39.972a-b) nói rõ năm phần thân thể tượng trưng cho ngũ uẩn: tay và chân trái thuộc âm nên tương ứng với hành (samskara) và sắc (rupa); tay và chân mặt thuộc dương nên tương ứng với tưởng (sanjna) và thọ (vedana); và đầu tương ứng với thức (vijñana).

264 Đọc ‘Thỉnh Quán Âm Kinh’, T2035c. Bảy vị cổ Phật : Phật Tỳ Bà Thi (Vipasyin), Phật Quá Khứ (Sikhin), Phật Visabhu, Phật Câu Lưu Tôn (Krakucchanda), Phật Ca Diếp (Kasyapa), và Phật Thích Ca Mâu Ni (Sakyamuni).

265 Ba đà la ni hoặc ba câu chú đọc giữa buổi lễ: đà la ni trừ độc hại, đà la ni diệt ác nghiệp, và đà la ni lục tự (đều có ghi trong ‘Thỉnh Quán Âm Kinh, T20.35-36). Thực ra có đà la ni thứ tư là Quán Đảnh đà la ni (abhiseka) ghi trong kinh, nhưng không có trong nghi lễ hoặc trong phần chú giải.

266 Như được nói rõ về cách cung kính trong KCPL, Thịnh Quán Âm Sám Pháp (T46.795b25-c6), cung kính tam bảo dưới hình thức của từng vị Phật, đà la ni, và chư Bồ Tát là trọng tâm của ‘Thỉnh Quán Âm Kinh’. Mỗi lần cung thỉnh, bắt đầu với lời xưng tán: {Nhất tâm đảnh lễ...} và chấm dứt với năm phần thân thể phủ phục. Cùng với Bồ Tát Quán Thế Âm và Bồ Tát Đại Thế Chí, cung thỉnh chư Đại Bồ Tát, chư Thanh Văn, Duyên Giác, và chư thánh, hiền.

267 Được mô tả trong ‘Pháp Hoa Tam Muội Sám Nghi’, T46.950b24, của Trí Khải như ‘gối bên phải quỳ, thân thẳng’. ‘Thân quỳ’ là nghi thức truyền thống Phật giáo Ấn Độ và Trung Á Châu. Theo Đạo Tuyên (Tao-hsuan) trong ‘Thích môn quy kính nghi’ (Shih-men kuei-ching I, T45.863c), gối bên mặt quỳ vững vàng trên sàn nhà, và gối bên trái đưa lên. Mông chạm nhẹ vào hai gót chân. Thân người quỳ thẳng, hơi nghiêng về trước, và hai bàn tay chắp lại cung kính.

268 ‘Thắp hương và rải hoa’ được nói đến trong cảm nang của Trí Khải gọi là ‘tam hành cúng dường’ - đi cùng với xưng niệm tiêu biểu như trong Pháp Hoa và Phương Đẳng Sám Pháp đã nói ở trên. KCPL Thịnh Quán Âm Sám Pháp, T46.795c8-12, chỉ dẫn: {Dâng hương và hoa, [hành giả] cúng dường theo nghi thức thông thường. Khi xong phần tưởng niệm tam bảo và mười phương pháp giới, với tâm thành kính, xướng lên rằng: ‘Trâm hương và hoa thơm này như mây lan tỏa khắp mười phương cúng dường chư Phật, Pháp, chư Bồ Tát và vô số Thanh Văn, thấp sáng và nối kết vô biên cõi nước. Vô lượng cõi Phật tiếp nhận để góp phần thành tựu Phật sự, làm thanh tịnh tất cả chúng sinh và khiến họ phát tâm Bồ

Đề hàng cầu đạo giác ngộ.’

269 ‘Thỉnh Quán Âm Kinh’ mô tả tay trái đặt trên tay phải (T20.36c), khác với truyền thống Ấn Độ nhưng phù hợp với những lời mô tả của Trí Khải trong các bản văn viết về thiền định cũng như với truyền thống Phật giáo Trung Hoa về sau. Cách thức này hoàn toàn khác thường so với những bản văn Ấn Độ.

270 Thỉnh Quán Âm Kinh, T20.34c. KCPK, Thỉnh Quán Âm Sám Pháp, T46.795c13-14, nói thêm rằng: {Hành giả nên giữ tâm không tán loạn. Không nên đếm hơi thở nếu hơi thở hỗn hển, khó thở, hoặc nặng nề}. Theo lập luận của Trí Khải về 25 phương tiện thiện xảo về định trong ‘Thứ Độ Thiên Môn’ (T46.490a 3-17) và Tiểu Chỉ Quán (T46.466a 1-10), ba điều kiện này làm trở ngại sự phát triển về định. Pháp quán chỉ có thể thực hành thành công với điều kiện thứ tư- khi hơi thở nhẹ nhàng, tịch lặng- ‘nhẹ như tơ khi có khi không’}.

Chan-jan (T46.194a 6-18) về sau giảng rộng về ý nghĩa đếm hơi thở theo quan điểm của pháp thế gian cũng như theo tứ giáo Tạng, Thông, Biệt, Viên. Với Viên giáo, hơi thở được quán trong sự hòa hợp với ‘ba chân lý trong một niệm’. Lập luận của tôn giả hầu hết dựa vào ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’, T36.972c.

271 Cả hai KCPK, Thỉnh Quán Âm Sám Pháp (T46.795c19-21) và đề mục của tác phẩm thất truyền là ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’, gồm có nước sạch và nhánh cây nhỏ, như phần cung thỉnh tam bảo. Tập sách trước ghi: {Quy gối thẳng và khẩn nguyện rằng: ‘Nhất tâm [con] cung thỉnh Đức Bổn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật!. [Ba thời cung thỉnh chư thiên cùng tam bảo]. Để cúng dường chư vị, [con] dâng nhánh dương và nước sạch. Cầu xin chư vị rộng lòng từ bi chấp nhận [vật] cúng dường [của con].}

272 KCPL, Thỉnh Quán Âm Sám Pháp (T46.795c22), gần với Maha Chỉ Quán, phân biệt phần xưng tụng này với phần cung thỉnh khác về danh hiệu chư thánh hiền tam bảo, nhưng phần mục lục trong ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’ không phân chia các phần cung thỉnh và cúng dường. Chan-jan (T46.194a 19) đưa ra: {Xướng ba lần} tượng trưng sự phá dẹp tam chướng (quả báo, nghiệp, và phiền não). Chi tiết hành lễ có nói trong tập sách về nghi lễ, được ghi trong ‘Quốc Thanh Bách Lục’ (Kuo-ch’ing pai-lu) cũng như trong ‘Nam Sơn Đạo Tuyên’ (Nan-shan Tao-hsuan). Như vậy, bản văn có ghi rằng hành giả có thể nghiên cứu kinh sách để làm đầy đủ phần thực hành.}

273 Những bài kệ, ghi trong ‘Thỉnh Quán Âm Kinh’ (T20.34c) cũng như từ Chan-jan (T46.194a) đọc như sau: {[Con] cầu xin Ngài cứu [con] thoát khỏi hoạn, với tâm đại bi Ngài phóng tịnh quang khắp nơi nơi diệt trừ bóng tối vô minh. Cầu xin [cho con] được thoát khỏi, não phiền, và bệnh tật. Cầu xin Ngài ứng hiện tất cả nơi nào có con và ban cho [con] an lạc. Nay con khấu đầu đánh lễ Ngài, xin cứu khổ nạn. Nay con quy tâm về Ngài, là đáng đại từ bi đối với tất cả thế gian. Con cung thỉnh Ngài cứu con thoát khỏi do tam độc gây tạo, và ban cho con an lạc trong đời này và Niết Bàn về sau}.

274 Theo đà la ni thứ nhất và thứ hai, KCPL Thịnh Quán Âm Sám Pháp (T46.795c23-26), đưa ra những bài kệ chọn từ kinh cũng như tên của chư thánh hiền tam bảo.

275 Chan-jan (T46.194b12-13) nói: {Hai lần ngày và đêm bắt đầu mỗi thời khóa. Vì vậy [bản văn] nói buổi sáng và trước buổi tối}.

276 KCPL, Thịnh Quán Âm Sám Pháp (T46.796a 2) nói ở đây, {Suốt bốn thời khóa lễ [ngày và đêm], thiên tọa và cung bái chư Phật như thường lệ}. [Cái gọi là 'như thường lệ' này được Trí Khải viết trong tác phẩm 'Lập Chế Pháp' (Li chih-fa) là 'bốn thời thiên tọa và sáu thời cung bái chư Phật' (KCPL, T46.793c8-9). Hai nghi thức thường được áp dụng tại đạo tràng Quốc Thanh trên núi Thiên Thai là 'Kinh Lễ Pháp' (Ching-li fa) và 'Phổ Lễ Pháp' (P'u-li fa) được ghi ở mục 2 và 3 trong KCPL (T46.794a-795b). Thêm chi tiết, đọc Stevenson, *The Four Kinds of Samadhi in Early T'ien T'ai Buddhism*, pp.45-48.

277 Thịnh Quán Âm Kinh, T20.37a. Trong kinh, một vị tăng thành thật và có đức tin tên là Upasena hỏi ngài Sariputra (Xá Lợi Phất): {Trong khi tôi đếm hơi thở và cầu Thế Tôn thuyết pháp giải thoát cho tôi, làm thế nào tôi có thể duy trì sự tĩnh lặng? Vì nhân căn và nhân thức của tôi đáp ứng với sắc tướng, làm cách nào tôi có thể duy trì sự tĩnh lặng? Tâm và thức (manovijnana) của tôi đáp ứng với các pháp, làm cách nào tôi có thể duy trì sự tĩnh lặng?... Như vậy, các thức này là kẻ trộm sự chú tâm, nhảy nhót như khỉ vượn. Làm cách nào tôi có thể duy trì sự tĩnh lặng ngay nơi những nghiêng ngửa của sáu căn và đối tượng của nó là các pháp có mặt mọi thời, mọi nơi?. Câu trả lời của ngài Xá Lợi Phất lập tức theo như kinh dạy, nhưng Maha Chi Quán lấy một dẫn chứng từ Đại Tập Kinh và một đoạn khác từ Thịnh Quán Âm Kinh.

278 Đại Tập Kinh, T13.168c, được Kogi (1.508) ghi nhận là xuất xứ, nhưng không đích xác.

279 Thịnh Quán Âm Kinh, T20.37a. Đoạn kinh văn đưa ra ở đây phù nhận di sản của tứ đại: {Ngài Sariputra liền bảo ngài Upasena: 'Giờ đây ông nên quán địa đại thiếu tánh kiên cố, tánh của thủy đại thì không trụ, tánh của phong đại thì không ngăn ngại... và tánh của hỏa đại thì không thực; ... sắc, thọ, tưởng, hành, và thức mỗi mỗi đều có tánh và tướng như đất, nước, lửa, và khí. Tất cả đều vào thực tế'. Khi ngài Upasena nghe những lời này, toàn thân ngài trở nên giống như nước và lửa. Ngài liền chứng được tứ đại tam muội, liễu ngộ được tánh rỗng lặng và vô hình tướng của năm uẩn, diệt trừ được những trói buộc, những ô nhiễm trong tâm, đắc quả A la hán, và dùng lửa trong thân thiêu thân mình thành tro và nhập Niết Bàn.}

280 Những thí dụ từ mười upamana hoặc 'sự tương tự' (tức bọt nổi, bóng nước, huyền ảo, bẹ chuối, biển hiện, mộng, phản chiếu, tiếng vang, mây khói, ánh chớp) thường dùng trong kinh điển để biểu thị sự mong manh, tánh chất dễ tan biến như sương của các pháp. Đọc Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti*, pp.132-133, no.

23).

281 Chan-jan (T46.194c25-195a 1) nói: {Nếu không có [nền tảng] quán huệ thì sự tu tập trở thành chủ trương khô hạn chẳng mang lại lợi ích gì. Vì lý do này, hành giả phải dùng thiền quán [thấy các cảnh như] huyền hiện v.v... để chứng ngộ được sự rỗng lặng của pháp tánh và tướng phân biệt, vào được thực tế. Có hai cái hiểu về thực tại: Nhị Thừa dùng cái thấy của Thông Giáo [để giải thích thực tại là] chân hoặc thực. Biệt giáo và Viên giáo dựa vào [cái thấy] trung đạo, và không nắm giữ cái thấy của Tiểu [Thừa]. Ở đây, [Maha Chỉ Quán] đang nói về Thông giáo, nhưng khi đến phần sáu câu đà la ni ở bên dưới thì hợp vào cái thấy trung đạo. Đây là tất cả những trường hợp về quán tà pháp nói ở phần dưới, hoàn toàn căn cứ vào pháp quán viên mãn. Vì vậy, các ông nên biết rằng ý nghĩa trong đề mục này là ý nghĩa của Viên giáo}.

282 Ba câu chú đầu tiên trong Thỉnh Quán Âm Kinh (T20.35a 6-15) được xưng tán trong nghi lễ này. Chính kinh cũng ghi tên của đà la ni này là ‘thần chú từ mười phương chư Phật cứu độ chúng sinh hữu tình’, khác với tên gọi Trí Khải đưa ra. Tên gọi của Trí Khải (‘đà la ni tiêu phục độc hại’) thực sự là tên kinh gọi câu chú thứ hai (tức ‘đà la ni diệt trừ chướng ngại từ tà pháp, tiêu trừ độc, và hàng phục nguy hại). Đọc T20.35a 23-24.

‘Bảo chướng’ là một trong tam chướng (san chang)- tức phiền não chướng, nghiệp chướng, báo chướng. Báo chướng chỉ cho những chướng ngại của thân tâm cũng như cõi cảnh sinh ra từ nghiệp quá khứ. Cặp báo chướng và phiền não chướng với đà la ni thứ nhất và thứ ba đặt đảo ngược trong Maha Chỉ Quán và Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ. (Đọc T39.973a 24-29).

283 Thỉnh Quán Âm Kinh, T20.35a 20. Đà la ni này chữa lành bệnh dữ mà dân trong thành Vaisali đã vướng phải.

284 Cùng chỗ, T20.35a 22-b11. Đà la ni thứ hai trong ba đà la ni hợp với nghiệp chướng vì kinh thuyết tên gọi là ‘thần chú tiêu trừ nghiệp chướng, chế phục độc hại.’ ‘Thỉnh Quán Âm Kinh’ có nói về sự hiệu nghiệm [của đà la ni] (T20.35b8-13): ‘Tất cả sợ hãi, độc dược và đe dọa sẽ biến mất. Tà thần, cọp, sói, sư tử, khi nghe được đà la ni này, sẽ ngậm miệng lại, dừng việc gây nguy hại. Ngay cả người vi phạm tịnh giới và phạm phải mười pháp cấm, khi nghe được đà la ni này, sẽ gạn sạch ô nhiễm và trở nên thanh tịnh. Dù cho nghiệp chướng của các ông sâu nặng đến mấy, hãy niệm danh hiệu Bồ Tát Quán Thế Âm và ghi nhớ đà la ni này. Nghiệp chướng ấy sẽ bị tiêu trừ và các ông sẽ thấy được Phật hiện ra trước mắt.’

285 Cùng chỗ, T20.36a 6-12. Câu thứ ba trong ba đà la ni. Tên gọi đà la ni này là ‘lục tự chương cú’ - là vấn đề, vì nó không có bất cứ sự liên hệ trực tiếp nào với năm mươi mầu tự làm thành thần chú trong Hoa ngữ, ngoài sự kiện rằng đà la ni gồm mười hai chữ nối tiếp, mỗi chữ có ba mầu tự hoặc ba vần.

Chan-jan (T46.195b18-29) hiệu đính ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’, nói: {Có người nói rằng đó là chỉ cho tên tam bảo, mỗi một [bảo] có hai vần như Buddha (Phật),

Dharma (Pháp), và Sangha (Tăng). lại có người nói rằng tam bảo gồm có ba vần hoặc ba chữ, và hồng danh Quán Thế Âm cũng có ba chữ, nhưng thực ra không có chứng cứ nào về những điều này được ghi lại trong chính bản kinh. Vì vậy, chúng tôi bỏ qua [những ý kiến này]. Phân tích những đoạn văn trong kinh, tập chú giải ‘Thỉnh Quán Âm Kinh’ đưa ra ba lối giải thích về tên gọi ‘lục tự’. Lối thứ nhất nhìn ‘lục tự’ từ quan điểm báo hoặc quả. Sau khi những bài kệ giải thích chi tiết rằng làm thế nào, sau khi nghe bởi tứ chúng, lục tự có năng lực nhỏ tận gốc khổ não trong sáu cõi [luân hồi]. Lối thứ hai nhìn ‘lục tự’ từ quan điểm của nhân: Khi ngài Upasena nghe được lục tự chương cú, được dùng để quán dòng tâm luân lưu, lục diệu [pháp môn] được giải thích chi tiết. Thứ ba, sáu căn tương đương sáu chữ. Ngài Sariputra (Xá Lợi Phất) trong khu rừng đã trả lời ngài Upasena khi vị này nói rằng: ‘Khi mắt đáp ứng hình sắc..., kinh đã dạy tận tường về sáu thức. Mỗi ba đoạn văn trong kinh kết lại thành câu ‘Vi nghe được lục tự chương cú...’. Như vậy, ý nghĩa của lục tự không nằm bên ngoài ba mục này. Bản văn [Maha Chỉ Quán] hiện có đưa vào hai lối giải thích này- lối thứ nhất và thứ ba}. Đọc ‘Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ’, T39.975b13-c11.

Oda’s Bukkyo daijiten (1827c) trích tập chú giải chưa từng phát hành của Hotan (1654-1738) về ‘Thỉnh Quán Âm Kinh’, Kanon-sangenki, cho rằng lục tự đặc biệt chỉ cho sáu chữ amdali-pamdali trong đà la ni. Câu này cũng có trong hai đà la ni kia. Hotan nói rằng các chữ này có nghĩa là anapanasmrti (quán hơi thở).

286 Cả Chan-jan (Trạm Nhiên) và Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ đều không đưa ra một giải thích minh bạch nào về xuất xứ của lục tự của Đức Quán Thế Âm.

287 Từ kinh Niết Bàn, T12.690b. Những tam muội này liên quan đến ‘hai mươi lăm Hữu’ ghi trong kinh, mỗi tam muội đoạn diệt một hữu. Hai mươi lăm hữu chỉ là một sự phân chia theo đường dọc trong tam giới. Như vậy, cõi Dục có 14 hữu quy tụ trong sáu cõi- một hữu cho mỗi cõi địa ngục, súc sanh, ngã quỷ, a tu la; bốn hữu cho các cõi người; sáu hữu cho các cõi trời. Cõi Sắc có bảy hữu theo tứ thiên. Cõi Vô Sắc có bốn hữu theo bốn loại thiên vô sắc (samapatti). Chi tiết về hai mươi lăm tam muội này đối với hai mươi lăm hữu (và chỗ đứng trong đạo Bồ Tát) có ghi trong tác phẩm ‘Tứ Giáo Nghi’ của Trí Khải (Ssu chiao I / T46.755c29-758b28).

288 Thỉnh Quán Âm Kinh, T20.35c, 38a 6-7. Chan-jan (T46.196c1-2) nói: {Phát khởi tâm đại bi và lấy chân lý làm đối tượng, hành giả chứng được bất thoái chuyển. Quả vị này tương đương với sơ trụ hoặc sơ địa tùy thuộc vào Biệt giáo hoặc Viên giáo, nơi mà tâm không còn lui sụt}.

289 ‘Thất Phật Bát Bồ Tát Sở Thuyết Đà La Ni Thần Chú Kinh’ (Ch’i fo pa p’u-sa shuo t’o-lo-ni shen-chou ching, T no. 1332). Chan-jan (T46.196c9-14) nói: {Kinh này trước hết hiển lộ rằng mỗi vị trong bảy vị Phật có thần chú, và giải thích thêm rằng đà la ni có công năng như phương tiện sám hối. Tiếp theo, bản kinh nói về tám vị Bồ Tát... mỗi vị có một thần chú và phương thức sám hối hữu hiệu}.

290 ‘Quán Hu Không Tạng Bồ Tát Kinh’ (Kuan hsu-k’ung-tsang p’u-sa ching, T

13.677a-677c). Theo Chan-jan (T46.196c8-197a 19), dẫn chứng bản kinh, thực tập gột rửa những nơi cấu bẩn được làm hằng ngày, thiền quán về Bồ Tát Hư Không Tạng, và sám hối trước 35 vị Phật. Pháp tu này kéo dài đến 800 ngày.

291 Toàn đề mục giới thiệu trên bốn tác động của tư tưởng này (từ T46.15b21 đến 15c16) lấy từ phẩm 4 tác phẩm Giác Ý Tam Muội (T46.623a 8-b23) của Trí Khải, giản lược và xếp đặt lại. Phẩm này (Minh định các tướng của bốn trạng thái chuyên động) bắt đầu với câu hỏi: {Nếu một hành giả muốn nhập tam muội này, gì là những tâm pháp đặc thù mà người ấy nên dùng làm pháp quán căn bản?}. Trí Khải trả lời rằng bốn trạng thái tâm hành thuộc thể tục được dùng một cách chính xác là pháp quán căn bản (hơn là bất cứ đối tượng cố định thuộc sắc tướng bên ngoài) bởi vì chúng liên tục xuất hiện và trở đi trở lại, qua từng tư tưởng và hành động. Được hỏi tại sao những điều trên được xem là tướng [để] quán chiếu, Trí Khải trả lời rằng (T46.623a 19-23): {Vi là [cái] có thể được thấy hiểu và phân biệt như một ‘tướng’. Tâm pháp và thức thì không có hình tướng. Nếu không dùng bốn tướng của tâm hành như phương tiện để phân biệt thì khó mà biết được. Nếu hành giả không có khả năng biết được tâm một cách rõ ràng [như một đối tượng], thì không thể nào thực hành pháp quán. Vì vậy, trước hết hành giả phải biết rõ [tâm và những chuyển động giả tạm của tâm] qua phương tiện tứ [tướng]. Nếu hành giả quán tướng đến chỗ chứng ngộ được tướng tức vô tướng, thì hành giả sẽ vào được chỗ bình đẳng viên toàn của nhất tướng}.

Chan-jan (T46.197a 26-b4) nói: {Chữ Yun có nghĩa là sự chuyển động. Từ ‘chưa’ đến ‘sắp sửa’; từ ‘sắp sửa’ đến ‘thực sự’; từ ‘thực sự’ đến ‘hoàn tất’. Như vậy [yun] được nói một cách tổng quát là sự chuyển động. ... Trong [pháp quán] về [lục] hành và [lục] thức tiếp theo sau, nếu hành giả không phân biệt bốn [trạng thái chuyển động] một cách rõ ràng, pháp quán tâm sẽ không có căn bản}.

292 Đoạn văn đặc biệt này được rút ra và sắp đặt lại dựa vào một đoạn văn trong ‘Giác Ý Tam Muội’, T46.623a 10-11.

293 Ở đây, Chan-jan dẫn thân vào sự bình luận về những lối giải thích sai lầm đối với ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’ cũng như đưa ra thấu đáo những phương pháp thực hành tôn giả cho rằng chân chính. Đoạn văn trong câu hỏi đã đưa ra kết luận sâu sắc cuộc tranh cãi về các vấn đề thiền định giữa hai phái Sơn Gia và Sơn Ngoại trong Thiên Thai Tông vào đời Tống. Chúng tôi phiên dịch đầy đủ (với một ít phần toát yếu).

Chan-jan (T46.197b4-18) nói: {Hơn nữa, người nhiều nơi trên thế giới ngày nay cho rằng cái tâm trong đó niệm sinh khởi (sheng-hsin) là sai trái, và hành giả nên quán cái tâm [trong đó niệm] đã diệt. Cách quán thứ hai này [họ cho là] đúng. Nói như thế đó thì những người này kết cuộc đã hoàn toàn phá bỏ [pháp hành thiền], [vì họ] nghĩ rằng cách tu như vậy mới biểu trưng được sự vô-sinh hoặc vô-khởi [của niệm]. Lỗi lầm của họ thực là trầm trọng vậy. Những hành giả tu định này đều cho rằng họ quán vô sinh nhưng họ không có bất cứ manh mối nào để thấy được

‘vô sinh’. Cái [tình trạng của vô sinh] này trước đó hiện hữu hoặc có mặt? Trước đó không hiện hữu hoặc không có mặt? Nếu các ông nói rằng nó đã sẵn có mặt thì các ông phải từng chứng ngộ vô sinh. Nếu các ông nói rằng không sẵn có mặt, thì làm sao các ông có thể gọi đó là pháp quán?...

[Quán] giống như dập tắt ngọn lửa: [than đỏ] phải hoàn toàn tắt. Nếu hành giả chỉ xua tan những cái thấy được [lửa và khói], và không diệt đi mầm mống ngọn lửa sinh khởi trở lại, hành giả có thể ngay cả bị thiêu đốt bởi ngọn lửa chưa [kịp] xuất hiện. Quán tâm trong chuyển động ‘chưa sinh’ và ‘đã sinh’ là thực sự biết được cái tâm ‘sắp sinh’ và ‘đang sinh’. Những người nào đã dùng sự quán chiếu sai lạc này về [niệm] vô sinh để tự trói buộc mình [là những người] chỉ biết quán tưởng tâm hoàn toàn từ sản phẩm nó sinh ra, và đè nén nó, không cho nó phát sinh niệm. Họ không biết quán cái tâm trước khi khởi niệm. Bản tánh của tâm vốn không hiện hữu. Tánh bất hữu này là một cái gì thuộc nền tảng, sự sinh khởi hoặc hành thì giống như vô sinh khởi...

Hơn nữa, pháp quán về bốn trạng thái chuyển động [của tư tưởng] là pháp thiền quán theo đầu ngọn và theo hiện tượng (shih), bất cứ nơi đâu tư tưởng đưa đẩy (tùy ý). Mặt khác, những phương pháp như thường-thiền-tọa liên quan đến quán lý (li) hoặc [nhận thực] rằng không có pháp nào không là pháp tánh. Như vậy, hành giả phải biết chẳng thể bỏ qua pháp nào trong hai pháp này trong khi tu tập tam muội. Cùng một ý như vậy, ‘Chiêm Sát Kinh’ (Chan-ch’a ching / T17.908a-b) nói: {Có hai pháp thiền quán. Một là [pháp] duy thức, nơi tất cả [được nhận ra] là duy tâm. Pháp thứ hai là quán thực tại hoặc chân như. ‘Duy thức’ là pháp quán ngay giữa thế giới hiện tượng (shih). ‘Chân như’ là pháp quán về lý (li). Pháp quán về bốn trạng thái [chuyển động] là áp dụng vào muôn vàn sự tướng trong mười pháp giới được nói trong bản văn ở đây tương đương với quán vạn pháp duy tâm nói trong ‘Chiêm Sát Kinh’. Luôn ghi nhớ ý nghĩa đoạn văn ở đây: ‘Nếu hành giả có thể thấu triệt bốn [chuyển động], hành giả sẽ vào được vô tướng’}.

Phần luận về ‘Chiêm Sát Thiện Ác Nghiệp Báo Kinh’ (Chan-ch’a shan-e yeh pao ching), đọc Lai, The Chan-ch’a ching: Religion and Magic in Medieval China. 294 Phần vấn và đáp này lấy từ ‘Giác Ý Tam Muội’, T46.623a 24-b8. {Khả dĩ rằng hành giả có thể quán tưởng hai trạng thái chuyển động ‘sắp sửa nghĩ’ và ‘đang nghĩ’. Nhưng vì ‘chưa nghĩ’ chưa sinh khởi nên không có cái tâm [nghĩ]. Không tâm [trạng], không có tướng để phân biệt}.

295 Chữ ‘tâm’ (hsin) ở đây lấy từ một đoạn văn trong ‘Giác Ý Tam Muội’, T46.623a 27. Chan-jan (T46.197c 9-10) nói: {[Vì tại điểm này tư tưởng] chưa phát khởi, hành giả có thể nói rằng không hiện hữu. Nhưng vì [tâm] không phải là vĩnh viễn hoặc hoàn toàn không có mặt [vào thời điểm này], nên hành giả vẫn phải quán [tâm]}. Kogi (1.534) nói rằng mặc dù có những thay đổi trong tâm hành, thể của nó không tan biến.

296 Chan-jan (T46.197c12-14) nói: {Nghĩ và chưa nghĩ mỗi cái áp dụng vào

những điều kiện căn bản có trước. Mặc dù những điều kiện này có đến có đi, tâm chính nó không mất. Vì không mất, một tâm như vậy có thể sinh khởi hàng hàng tu tưởng. Vì vậy, trong pháp quán tâm hành giả ngăn ngừa việc lấy cái mê làm hoặc ô nhiễm- chín cõi trong pháp giới- làm pháp nền tảng. Làm được như vậy, hành giả vào được Phật trí}.

297 Nếu tâm hoàn toàn diệt theo từng niệm diệt, sự luân lưu của nghiệp nhân và quả (cũng như tu tập vì vậy) trở thành không thể có được. Hẳn nhiên, đây là một trong những nền tảng căn bản của học thuyết Du Già (Yogacara) về thức A-lại-gia và thức Mạc-na như căn cứ liên tục của tâm hành bồi dưỡng sự sinh và diệt trong mỗi khoảnh khắc của ý (manas) và thức (vijñana). Mặc dù pháp quán về bốn trạng thái [chuyển động] của tư tưởng thì hoàn toàn nhắc lại pháp thiền Phật giáo cổ xưa về khoảnh khắc sinh diệt của thức và những yếu tố đi theo (như ngũ uẩn, xứ, và giới); tôn giả Tuệ Tư, Trí Khải và Trạm Nhiên đều ngầm hướng về truyền thống pháp tánh Du Già (proto-Yogacara-tathagata-garbha) thời Trung cổ Trung Hoa.

298 Phần vấn và đáp này lấy từ ‘Giác Ý Tam Muội’ (T45.623b8-23). Chan-jan (T46.197c16) cho rằng câu hỏi này tương tự với câu kinh Kim Cang, dù rằng không như nguyên văn- đọc Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Kinh (T8.751b27-28): {Này Tu Bồ Đề! Tâm quá khứ bất khả đắc, tâm hiện tại bất khả đắc, tâm vị lai bất khả đắc.}

299 Biết được số phận của người khác qua thiên nhãn, biết nghiệp quá khứ của mình và người, và biết được tâm hiện tại của người khác là cái thông thứ nhất, thứ ba, và thứ tư trong ngũ thông. Những thông lực này được xem là thuộc thế gian, ma chúng và loài người đều có thể chứng đắc. Thêm vào ngũ thông này, chư thánh chứng được cái thứ sáu là lậu tận thông.

300 Chan-jan (T46.198a5-8) nói: {Trí Khải dùng hai tỷ dụ để đưa ra cái thấy của chủ thuyết đoạn diệt. Người đối lập trích đoạn văn ‘ba thời đều bất khả đắc’ để đưa ra quan điểm rằng tuyệt đối không có tâm. Chỗ này tương đương với hai [tỷ dụ], chính chúng hoàn toàn không hiện hữu. Đây gọi là chủ trương đoạn diệt}.

301 Đại Trí Độ Luận, T25.64c. Hai dòng trước của bài kệ đọc là: {Nếu có hạt giống, thì cũng có quả. Sự nổi truyền của nhân tố tạo ra tác động cũng như quả là luật thâm sâu, tối thượng được khám phá bởi Đức Phật}.

302 ‘Giác Ý Tam Muội’, T46.623c2. Trong đoạn văn này Quán Đảnh (Kuan-ting) nhấn mạnh vào sự phát triển con đường thiền quán đặc thù được Thiên Thai Trí Khải đưa ra chi tiết trong tác phẩm ‘Giác Ý Tam Muội’. Theo tác phẩm này (T46.623b25-624c19), hành giả tu tập ‘tam muội duy trì tư tưởng luôn tĩnh thức’ trước hết phải điều phục tâm mình qua sự hành trì lục độ và nuôi dưỡng một chánh tín rằng tâm và vạn pháp đều rỗng lặng. Rồi thì với ‘một cái tâm đã được mở dây trói buộc’, hành giả ‘quay lại chiếu soi và quán tưởng’ bốn trạng thái [chuyển động] của tâm trong từng niệm. Khi bốn trạng thái này đã thành lập đầy đủ như đối tượng quán chiếu, và qua sự chiêm nghiệm về bốn sự luân phiên của bốn pháp, thấy được

rằng chúng bất khả đắc. Giác Ý Tam Muội (T46.624b23-27) nói: {Sự quán về [chuyển động] chưa-nghĩ và sắp-sửa-nghĩ trong đường hướng này, nếu hành giả không chấp nhận bất cứ cực đoan nhị nguyên, [thì] hành giả sẽ không hiểu theo cực đoan nhị nguyên. Không hiểu theo cực đoan nhị nguyên, hành giả sẽ không còn chấp chặt cực đoan nhị nguyên [cũng sẽ không tiếp tục] gieo trồng hạt giống nghiệp. Một khi hành giả không nằm trong chủ trương nhị nguyên, cởi bỏ những hành vi đưa đến ràng buộc, thoát ra những chướng ngại, thì cái tâm chánh quán [sẽ xuất hiện] trong sáng và thanh tịnh như hư không. Như kết quả, chánh trí trung đạo bừng sáng, và [hành giả] sẽ đến được chỗ đồng thời chiếu soi nhị đế}.

Theo Giác Ý Tam Muội ‘chánh quán’ nói đến ở đây biểu trưng nền tảng của ‘giác ý tam muội’. Có hơn chẵn là một phương thức cần mật về mặt thực hành. Chánh quán trước hết phải được phát triển qua thiền tọa, một pháp tu Trí Khái gọi là ‘tổng quán’ (tsung-kuan). Chỉ khi pháp quán chiếu bốn trạng thái [chuyển động của tư tưởng] và tánh bất khả đắc của chúng đủ vững vàng để được gìn giữ một cách hữu hiệu qua những thực hành khác thì có thể không còn phải tu tập thiền tọa thường xuyên. Sự áp dụng uyển chuyển pháp quán này trong tất cả các oai nghi- tức lục thức và lục hành dưới những tình huống của thiện và ác- thì gọi là biệt quán (pieh-kuan). Khuôn thước nền tảng đối với sự phát triển ‘chánh quán’ hoạt dụng như một cấu trúc tâm điểm trong tác phẩm ‘Tiểu-Chỉ-Quán’ (Hsiao Chih-kuan, T46.466c28-467a3)) của Thiên Thai Trí Khái cũng như phần giảng giải minh bạch về ‘Chánh Quán’ trong đại phẩm VII của tác phẩm Maha Chi Quán (T46.100b16). 303 Bồ thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Tinh tấn, Thiền định, và Trí tuệ.

304 Đi, đứng, nằm ngồi, nói, nín, và những thứ linh tinh khác. Những chỗ này lấy từ Tùy-Tự-Ý-Tam-Muội của tôn giả Tuệ Tư (HTC 98.344a) và Giác-Ý-Tam-Muội (T46.624c21-21), ngoài những chỗ khác nhau thay vì ‘nằm’ thì ngài Tuệ Tư ghi là ‘ngủ’, thay vì ‘linh tinh’ thì là ‘ăn’.

305 Thức thứ nhất trong lục thức, đọc Giác-Ý-Tam-Muội, T46.625b3-12.

306 Cùng chỗ, T46.625b6-10. Giác-Ý-Tam-Muội nói: {[Những yếu tố] lục căn, trần, không gian, và ánh sáng không thể tự thấy và phân biệt lẫn nhau. Đến với nhau từ nhân và duyên, sinh ra nhãn thức. Với nhãn thức như nhân và duyên, ý thức sinh ra. Khi ý thức xuất hiện, hành giả có thể phân biệt nhiều loại hình tướng. Cũng vậy, nhãn thức có mặt qua sự sinh khởi của ý thức. Với nhãn thức, hành giả có thể thấy hình sắc, và rồi thì bị hình sắc ràng buộc. Vì lý do này, hành giả phải quay trở lại chiếu soi và quán cái tâm tĩnh thức trước hình tướng}.

307 Phương pháp quán tưởng hai mặt của Trí Khái ở đây- bác bỏ các loại phát triển thuộc thế tục và bác bỏ những yếu tố bên cạnh nhân và duyên- là khuôn mẫu điển hình đối với tất cả năm thức và sáu hành còn lại. Hai pháp quán này, cùng với pháp quán thứ ba đã được nói chi tiết ở pháp thứ tư trong mười pháp quán (Sự tận diệt hoàn toàn các pháp) trong đại phẩm VII, Maha Chi Quán (T46.63a 7-65a 2), cũng như trong tác phẩm ‘Tam Quán Nghĩa’ của Trí Khái (San kuan i, HCT

99.79a-80b). Đây là pháp quán tưởng đối trị ba giả định của tâm: nhân thành (yin-ch'eng), tương tục (hsing-hsu), và tương đãi (hsiang-tai). Phương pháp căn bản cho tất cả ba là ‘chỉ cái bất khả đắc của từng vị trí bằng cách bác bỏ một cách hệ thống của tứ-cú-suy-kiểm }.

Trí Khải nói rằng toàn thể hệ thống đều từ tập Trung Luận (Mula-madhyamakakarika) của Bồ Tát Long Thọ. Đọc Maha Chi Quán, (T46. 63c 16-21). Trong khi có một sự tương tự không thể nhầm lẫn giữa những pháp quán này và pháp thứ ba (Quán sáu tình), thứ hai (Quán sự đến và đi), hoặc thứ bảy (Quán ba tướng), và thứ nhất (Quán nhân và duyên) trong bộ Trung Luận của Long Thọ, sự xứng hợp không phải là giống [y khuôn]. Đọc Trung Luận, T30.1b-6b.

308 Giác Ý Tam Muội (T46.19816-18) nói trong phần quán về tướng: {Hành giả quay [nỗ lực] quán chiếu trở lại quán tưởng nguồn tâm, hành động nhận biết hoặc ý tướng, và thức. Khi quán tâm một cách cẩn trọng, hành giả sẽ không thấy bất cứ một cái tâm nào cố định; cũng chẳng có [bất cứ tâm nào từ đó] các pháp khác nhau và tướng của chúng sinh và diệt. Nếu không có nơi chốn nào là nơi tâm trụ, cũng chẳng có sự sinh và sự diệt của các pháp và các tướng, thì hành giả nên biết rằng tâm này bất khả đắc}.

309 Chan-jan (T46.198b16-18) nói rằng thức nên được thêm vào chỗ này để thành năm yếu tố hợp lại để sinh ra tâm thấy: {Khi mắt nhìn hình tướng, năm yếu tố phải trợ duyên trước khi hành giả có thể thấy: không gian, ánh sáng, căn, cảnh, và thức. Nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, và ý thức không đòi hỏi ánh sáng}.

310 Nguyên câu văn này (cũng như nhiều câu theo sau) lấy từ Giác Ý Tam Muội (T46.625b6-10); đọc ghi chú #68 ở trên. Chan-jan (T46.198b24-27) giải thích đoạn văn như sau: {Với nhãn thức làm nhân duyên phát sinh ý thức, nhãn thức hành động như chánh nhân (hetu), nhưng nó cũng có căn, cảnh, không gian, và ánh sáng làm trợ duyên (pratyaya). Ngay tức khắc nó sinh ra ý căn. [Khái niệm] ‘nhãn thức có mặt trên nền tảng ý thức’ chỉ căn cứ vào sự kiện rằng cái nhân [đối với] sự diệt tức thời của thức nhận biết hoặc ý thức được thành lập bởi căn nhận biết hoặc ý căn: khi [ý căn chuyển đổi] vào chỗ đối diện với các cảnh khác, nhãn thức lại sinh khởi. Như vậy hai thức thay phiên làm nhân cho nhau}.

Koroku (đưa ra Kogi 1.542) tin rằng nhóm chữ ‘các cảnh khác’ đặc biệt chỉ cho các pháp thuộc căn nhận biết hoặc ý căn, nhưng Kogi chỉ trích lối giải thích này, và nói rằng thay vì vậy, nó cũng là đối tượng nhận thức của các căn khác.

311 Chan-jan (T46.198b28-c1) nói: {Kế tiếp, bản văn phân biệt từng [cõi] trong mười cõi [của pháp giới]. Đoạn văn nói về bốn cõi đầu tiên- nơi mà ‘bằng nhãn thức hành giả có thể nhìn thấy’ v.v... căn cứ vào kinh và hoàn toàn gần với Tiểu Thừa. Như vậy muốn nói là ‘thức thấy’. [Tâm] phát khởi đứng trên căn bản này, với [nhãn thức và ý thức] thay nhau làm nhân duyên cho nhau. Trong đường lối này, mười cõi trong pháp giới dần sinh khởi}.

312 Theo Chan-jan (T46.198c6-13).

313 Khổ, lạc, và vô ký.

314 Chan-jan (T46.198c17-20) ghi nhận bốn cái đầu tiên như thiền tứ niệm trụ (smrtyupasthana)- vô thường, bất tịnh, khổ, vô ngã- đại diện cho pháp hành của chư vị Thanh Văn. Yếu tố thứ năm, duyên khởi (pratiyasamutpada) là pháp hành của chư vị Duyên Giác.

315 Được ghi nhận bởi Chan-jan (T46.198c20) như cảnh giới Bồ Tát.

316 Vật cho, người cho, và người nhận.

317 Đoạn này lấy từ hai đoạn kinh khác nhau trong Kim Cang, T8.749a 12-15. Và 750b29-c3.

318 Sáu mươi hai kiến chấp biểu trưng tất cả những kiến hoặc. Chan-jan công hiến sự phân chia thành bảy định nghĩa, dựa vào lập luận của tôn giả Quán Đảnh (Kuan-ting) về kinh Niết Bàn (Đại Bát Niết Bàn Kinh Sớ, T38.169a-b). [Chan-jan] đưa ra những định nghĩa như sau: {Ngũ uẩn trong cõi Dục nhân với tứ cú thành hai mươi lỗi thấy. Lại nhân với tứ cú của cõi Sắc, thêm hai mươi. Vì không có sắc tướng ở cõi Vô Sắc, tứ uẩn nhân với tứ cú thành mười sáu. Hai lỗi nhìn cực đoạn của hai chủ trương thường và đoạn cộng thêm vào cho ba cõi, sinh ra thêm sáu lỗi nhìn, tạo thành sáu mươi hai. Trong tác phẩm ‘Pháp Hoa Văn Cú’ (T34.56b5-8), Thiên Thai Trí Khải đưa ra lời giải thích như sau: {Ngũ uẩn có thể được nhìn như ngã, hoặc như cái tách biệt với ngã, hoặc lớn hơn ngã, hoặc nhỏ hơn ngã, làm thành hai mươi. [Con số] này nhân với tam thời thành sáu mươi, cộng với hai lỗi nhìn sai lầm về thường và đoạn, tất cả làm thành sáu mươi hai}.

319 Bốn lỗi nhìn đảo ngược dùng trong Tiểu Thừa để diễn tả cuộc vận hành ảo hiện được nói đến trong kinh Niết Bàn như bốn tánh đức của Phật tánh hoặc tánh giác ngộ có sẵn (T9.648a-653c).

320 Chan-jan (T46.26-27) nói: {Bởi vì trong tánh rỗng lặng hành giả thấy dung chứa đầy đủ bốn [chuyển động] của mười cõi [pháp giới], bản văn nói rằng ‘khác nhau’}.

321 Chỗ này, chữ ‘pháp giới’ (fa-chieh) nên được dịch là ‘cõi’ (gati) hơn là như dharmadhatu.

322 Dùng chữ ‘ghi lại’ hoặc ‘lưu ý’ cho thấy rằng phần này được tôn giả Quán Đảnh đưa vào.

323 Chan-jan (T46.200a8) nói: {Hoạt dụng của tâm là cội nguồn [của mười pháp giới]}. Tôn giả đã liên kết từng tác động trong mười tác động với từng cõi trong mười cõi: phạm giới với địa ngục, và phần còn lại với các cõi ngã quý, súc sanh, a tu la, người, trời, chư thiên, Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát, và Phật.

324 Chan-jan (T46.200a 11-12) ghi nhận ‘thiện hạnh’ với mười hành động thiện được chư thiên cõi Dục hướng về và thực hành; và tứ thiên với cõi Sắc.

325 Theo Muranaka, p.154.

326 Trích từ kinh Pháp Hoa, T9.3b; Hurvitz, pp.9-10.

327 Đó là sáu thức bên trong và sáu hành bên ngoài.

328 Trí Khải (hoặc Quán Đảnh) không luôn luôn nói giống nhau trong những mục sau nhưng tư tưởng căn bản thì rõ ràng. Chan-jan (T46.200a 28-b2) giải thích: {Với mỗi mục [trong mười hai mục] bản văn giải thích về mười cõi [của pháp giới] và lục độ. Nhưng vì đoạn văn thường giản lược, có khi chỉ nói đến chín cõi, có khi chỉ nói về cõi Phật. [Trong bất cứ trường hợp nào], hoặc mở rộng hoặc tóm tắt, hình thức đều tương quan, và cùng đưa về Viên giáo. Hơn nữa, tại sao mỗi mục trong mười hai mục chỉ làm phong phú lục độ? Sáu cái này cũng nên chứa đựng sáu cái kia. Như vậy, mỗi độ được trang nghiêm bởi năm độ kia}.

329 Nguyên đoạn văn về tu tập lục độ hầu như được lấy trực tiếp từng chữ từ những dòng đề tựa ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’ (HTC98.344d) của tôn sư Trí Khải là tôn giả Tuệ Tư.

330 Chan-jan (T46.200b27-28) nói: {Vì ý tưởng không sinh khởi nên gọi là ‘không bị khó khăn’. Ở khắp mọi nơi có nghĩa là ‘vô trụ’. Vì các uẩn... chính chúng đồng với pháp giới, nên ‘không xáo trộn’}.

331 Chan-jan (T46.200b29-c1) nói: {Trong từng niệm người ấy áp dụng trực tiếp vào lý, và hoàn toàn thoát khỏi những tiến trình nơi mà cái thấy hiểu chỉ đến sau khi suy luận}.

332 Chan-jan (T46.200c3-4) nói: {Vì ý tưởng sau mỗi niệm thì đồng với pháp giới nên không còn sự phân chia giữa sinh và diệt}.

333 Chan-jan (T46.200c5) nói: {Người ấy không chấp hai cực đoan vì hai cực đoan chính chúng đồng với trung đạo}.

334 Theo Chan-jan (T46.200c6-7).

335 Chan-jan ghi nhận sáu nhánh là đầu, mình, hai tay và hai chân.

336 Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội Kinh, T15633b-c. Đoạn văn có trong nguyên bản tác phẩm ‘Tùy Tự Ý Tam Muội’ của tôn giả Tuệ Tư. Luận tổng quát về sự lợi ích của bản kinh này đối với tác phẩm của tôn giả Tuệ Tư, đọc Stevenson, *The Four Kinds of Samadhi in Early T'ien T'ai Buddhism*, pp.95-96. Phần phiên dịch đoạn văn trên, đọc Lamotte, *Concentration de la marche heroique*, p.152.

337 Toàn phần này (từ ba đoạn văn xuống đến cuối phần luận về tam muội và tứ ma) được lấy trực tiếp từ tác phẩm ‘Giác Ý Tam Muội’ của Trí Khải (T46.626a 14-b9).

338 Chan-jan (T46.201a 2-3) nói: {Hành giả quán cái tâm vừa phát khởi trói buộc, thấy được ngay nơi đó không có tâm. [Không có bất cứ tâm nào ở trong tam muội] làm cách nào hành giả còn tưởng đến một nơi chốn mà nơi đó thủ-lăng-nghiêm tam-muội phát sinh?}

339 Theo ý nghĩa Chan-jan (T46.201a6-7) đưa ra: {Biết chính mình đồng thể với pháp giới và đáp ứng vạn sự vạn vật khắp nơi- đây là ý nghĩa ‘sinh hoặc khởi như phương tiện’}.

340 Jneyavarana. Phần luận về nhiều cách dùng và hiểu của Trí Khải về chữ này, đọc Swanson, *Chih-i's Interpretation of Jneyavarana: An application of the*

Threefold Truth Concept. Thực sự, Trí Khải nhìn những ‘trí tuệ chướng ngại’ như một cản trở của tư tưởng không nung chảy được với trung đạo. Chan-jan, khi chú giải đoạn văn này, nói (T36.201a 9-12): {Vì có ‘người toan tính’ mọi thứ cho nên nghĩa của ngã hoàn toàn thô thiển. Còn [thô bỉ] biết bao nếu có người tự ‘đánh bóng chính mình’. Chừng nào thì [loại] này được xem là trí tuệ? Cái tâm vương mắc cản ngăn trí tuệ, vì vậy gọi là ‘trí chướng’. Những tìn đồ không đi trên đường của Phật hầu hết phạm vào [lỗi] này. Vì ‘sự tự đánh bóng’ ở đây không khác với ngoại đạo, thì tại sao có thể được xem hẳn như một bước sai lầm đối với trí tuệ trung đạo? }.

341 Đại Trí Độ Luận, T25.190b; đoạn văn trích dẫn không chính xác.

342 Đại Tập Kinh, T13.177b-c. Đoạn văn này lấy từ một phẩm trong Ratnacudapariprccha. Lập luận ở đây đặt trọng tâm quanh câu hỏi rằng cái tâm đang thiền quán (sở quán) thì khác hoặc giống với cái tâm đang làm việc quán chiếu (năng quán). Phật thuyết về quán tâm dạy rằng bản tánh của tâm không thể được hiểu rằng bên trong hoặc bên ngoài ayatamas (lục căn, lục trần}, hoặc cả hai, hoặc trong skandhas (uẩn) hoặc trong dhatus (xứ) (T13177b11-13).

343 Một bảng tên không liên hệ đến bốn pháp thiền của Trí Khải, được biết là ba pháp môn giải thoát (vimoka-dvara). Pháp môn thứ ba, tức ‘vô tác’ ở đây, được ngài Cưu Ma La Thập và những dịch giả đời sau dịch là vô nguyên (wu-yuan).

344 Tâm điên đảo, hoặc không có khả năng thức tỉnh đối với chân tâm; kiến điên đảo hoặc đưa ra cái thấy ai làm đối với căn cảnh và thất bại trong việc nhận ra chân tánh; tướng điên đảo hoặc sự sinh khởi của suy nghĩ và trói buộc. (Kinh Niết Bàn, T12.498b).

345 Các ma phiền não, uẩn, căn, trần, xứ, tử, và ma vương cõi Dục. Chúng ma tượng trưng cho tất cả những yếu tố làm hư hoại thiện hạnh. Đọc Trí Khải, Thứ Đệ Thiên Môn (T’zu-ti ch’an-men, T46.506c-507a).

346 Tỷ dụ này, lấy từ kinh Niết Bàn (T12.740a), được dùng để biểu trưng tâm niệm của Bồ Tát: một người được lệnh vua phải mang một bình đầy dầu đi trong đám đông người, nhưng không được phép để nhiều ra ngoài một giọt dầu nào, nếu không thì sẽ nhận lưỡi kiếm bén của người đi theo sau.

347 Theo Chan-jan (T46.201c7-8). ‘Niệm đầy khởi’ được chú giải là ‘các cõi của lục đạo luân hồi’. Chan-jan đồng nhất chỗ này với sự quán tưởng về đế thứ nhất trong tam đế- tức Không.

348 Chan-jan (T46.201c7-8) nói: {‘Chẳng trong chẳng ngoài’ chỉ cho sự rỗng lặng của lục thức. ‘Chẳng đến chẳng đi’ chỉ cho sự rỗng lặng của lục hành}.

349 Chan-jan đồng nhất đoạn văn này với pháp quán về Giả đế.

350 Đó là mười tà hạnh trừ hạnh của tâm. Đây là sát sanh, thù đạo, tà dâm (đối với thân), vọng ngữ, lường thiệt, ác khẩu, tạp ngữ (đối với khẩu).

351 Ở đây và phần dưới, Trí Khải trình bày mười thứ lớp hoặc cấp bậc nghi lễ đạo đức (dù rằng không hẳn là giới luật). Nội dung không đến từ bất cứ một xuất xứ

đặc biệt nào, nhưng từ nhiều chỗ trong Đại Trí Độ Luận (T25.225c-226a) và kinh Niết Bàn (T12.675a). Bảng kể tên ở đây hơi khác với một bảng khác trong Maha Chi Quán (T46.36b-c). Sự khác nhau phần lớn chung quanh sự đồng nhất của mục thứ sáu và thứ mười.

352 Theo Chan-jan (T46.201c15) chỗ này bắt đầu phần nói về pháp quán ở thứ bậc trung đạo, để thứ ba trong tam đế.

353 Chan-jan (T46.201a19-21) thêm vào hành động tiếp nhận, để duy trì sự song song với tam đế trong đoạn trước.

354 Ba tam muội đã nói đến ở trên.

355 Giản lược từ kinh Diệu Pháp Liên Hoa, T9.3b; Hurvitz, p.17.

356 Không rõ xuất xứ, nhưng có thể từ Đại Trí Độ Luận (T25.629b5-7): {Nếu một Bồ Tát bắt đầu dùng pháp môn tinh tấn, người ấy sẽ vào tất cả những độ khác. ‘Tinh tấn’ có nghĩa là thực hành kiên trì năm độ kia, thân và tâm tinh tấn, chẳng dùng nghỉ. ‘Tinh tấn’ không có tướng đặc biệt hoặc tách rời nó}.

357 Theo Chan-jan (T46.202a 4-9), ‘những thực hành khác’ là năm độ kia.

Tôn giả khẳng định rằng tinh tấn phải có tướng đặc biệt vì nó ‘chỉ dẫn hoặc hướng đạo năm độ kia’}.

358 Theo Thứ Độ Thiên Môn (T46.480a-b) của Trí Khải các pháp ‘thiền định’ căn bản này chỉ cho tứ thiền và tứ tam muội. Chín pháp thiền quán về sự chết là kỹ thuật quán tưởng hình trạng hư hoại của một xác chết. Pháp quán thứ chín liên quan đến sự hỏa táng hoặc sự tan rã hoàn toàn của xác chết, và vì vậy có thể đưa đến kết quả không còn [chấp] vào người quán và đối tượng [quán chiếu]. Sự phủ nhận thứ tám là những phương pháp sinh khởi và thành tựu căn bản thiền và tam ma địa (samapatti).

359 Chan-jan (T46.202b9-11) nói: {Khi cái tâm bình đẳng đang có mặt thì làm cách nào hành giả nhận ra được cái tâm lắng đọng? Pháp Chỉ ở đây là chín pháp thiền, tám pháp giải thoát v.v...Không nắm giữ bất cứ [tâm] tịnh hoặc động, hành giả chứng ngộ được chân tánh của thiền định. Và chân tánh [này] bao trùm vạn pháp}.

360 Đại Trí Độ Luận, T25.402c-406b. Trong đoạn văn này, cả kinh và kinh luận đều bỏ qua pháp thiền thứ chín về hỏa táng xác chết. Trong đề mục về thiền trong Maha Chi Quán, T46.121c (pháp quán thứ sáu và thứ mười), nói rằng hành giả nên thực tập tất cả, ngoại trừ pháp sau cuối trong chín pháp. Đây hẳn vì hỏa táng và sự quán chiếu này ám chỉ sự hoàn toàn đoạn diệt [nơi Niết Bàn], là điều không thích hợp với Đại Thừa. Thập lực mô tả mười trí năng khác nhau của chư Phật. Tứ vô sở úy gồm có Đức Phật tuyên thuyết rằng Ngài là bậc tối thượng, hoàn toàn xa lìa tất cả ô nhiễm, thuyết chương đạo đạt đến giác ngộ, và thuyết đạo vượt qua tất cả. Đọc Đại Trí Độ Luận, T25.241b-c.

361 Không tìm được xuất xứ của tập luận này.

362 Đoạn này trong Đại Trí Độ Luận, T25.139a-140a. Ở đây, Đức Phật thuyết sáu

định nghĩa về trí tuệ của thế gian: là gốc rễ của trí tuệ bất nhiễm; là trí ô nhiễm; là mỗi thứ lớp trí từ sơ phát tâm cho đến tận cùng chứng ngộ; là cả hai trí ô nhiễm và bất nhiễm; là bất nhiễm, vô lậu và nhất nguyên; là bất khả thuyết và hoàn toàn vượt trên những giới hạn của tất cả những đề xướng trên căn bản tứ cú hữu. ‘Định nghĩa thứ bảy’ nói rằng tất cả sáu định nghĩa là đúng, là cái mà Phật chối bỏ. ‘Định nghĩa thứ tám’ nói rằng chỉ có định nghĩa thứ sáu là đúng, là cái mà Phật chấp nhận.

363 Cái thứ nhất và thấp nhất của ba loại trí diễn tả trong kinh Lăng Già (T1616.500c), hai loại kia xuất thế gian trí, và xuất thế gian thượng thượng trí. Thiên Thai Trí Khải giới thiệu những phân biệt tương tự về thiên- thế gian, xuất thế gian, và xuất thế gian thượng thượng- dựa vào ba trí kinh Lăng Già đưa ra. Đọc ‘Giác Ý Tam Muội’, T46.621c5-622a4.

364 Chan-jan (T46.202c18-19) nói: {[Câu văn] được đọc là ‘Với sự áp dụng của mỗi thiện pháp trong mười hai đề mục [thì như nhau]’. Tuy nhiên, đoạn văn giản lược}.

365 Đây là hai trong chín tỷ dụ của kinh Niết Bàn (T12.793c 24-794a 10) được dùng để biểu trưng sự đồng hành của tam muội và bát nhã. Trước hết chà xát xà-bông, rồi dùng nước sạch xả; trước hết nắm cổ vào tay, rồi thì cắt với lưỡi liềm.

366 Trí Khải trong ‘Giác Ý Tam Muội’ (T46.622b5-623a4) hợp lục thành tựu với lục chướng: dục hoặc tham, bất thiện (phạm giới), giận dữ hoặc hiểm độc, lười biếng, mơ hồ, và ngu muội. Thể thức lấy từ Đại Trí Độ Luận (T25.303c-304b).

Khác với sự xếp đặt của Quán Đảnh (Kuan-ting) ở đây, Giác Ý Tam Muội (T46.623a1-4) nhìn lục thành tựu như ‘phương tiện thiện xảo’ cần thiết để hàng phục tâm chướng ngại và biết mạnh mỗi sự quán tưởng chân chính: {Lục thành tựu bao gồm tất cả phương tiện. Một khi hành giả biết khéo dùng chúng để điều phục tâm thô thiện với sáu chướng ngại, và có thể khiến tâm uyển chuyển, hài hòa, thì mới có thể dùng tâm sáng tỏ quán tưởng và vào được cổng chánh quán. Đây gọi là phương tiện tu tập thậm thâm tam muội}.

367 Hoặc thực hành lục thành tựu thuộc sự tướng hoặc báo trong các cõi địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ có thể là chủ đề ở đây.

368 Thí dụ, Bồ Tát hoặc Phật, là các bậc tìm cách hữu hiệu để cứu rỗi chúng sinh.

369 Không rõ xuất xứ.

370 Một tỷ dụ từ Đại Trí Độ Luận (T25.262a). Đoạn văn này cho thấy rằng trừ khi Bồ Tát ra khỏi tam độc, người ấy tương tự như một cái hủ chứa thuốc độc có thể làm hư hoại bất cứ công đức nào rót vào đó. Chan-jan (T46.203b14-16) nói: {Thân Bồ Tát giống như hủ chứa chất độc. Bị phiền não chiếm ngự có nghĩa là ‘thuốc độc’. Tu tập pháp Phật [dưới những tình huống này] giống như rót thuốc tiên vào hủ [có chất độc]. Thuyết giảng những pháp này cho người, [Bồ Tát] khiến họ mờ mịt ‘thân mạng’ là Phật tánh thường trụ}.

371 Hợp với cái mà trung đạo nhận ra như một thực tại thuần túy siêu việt và bao gồm cả hai Không và Giả.

372 T12.648a28. Đức Phật thuyết giảng cho ngài Ca Diếp về bốn tánh đức Bồ Đề (thường, lạc, ngã, và tịnh), và ngài Ca Diếp bạch rằng từ ngày này về sau ngài được [thực sự] giác ngộ.

373 Chan-jan (T46.203b20-23) nói: {Nhìn một hành động thuận [với thực tướng] là ‘thiện’ và nghịch [với thực tướng] là ‘ác’ mô tả một vị thế tương đối. [Câu văn kế tiếp nói rằng] ‘Nếu có người đạt đến chứng ngộ’ v.v... sự trói buộc được nhìn là ác, và sự chứng ngộ là thiện. Người ấy phải xa lìa ác cả hai nghĩa tương đối và tuyệt đối. Bám vào [ý niệm] về Viên [giáo] thì vẫn là ác. [Vậy thì bám vào] những giáo pháp khác còn [là ác] đến đâu nữa?}.

374 Một sự diễn đạt lấy từ kinh Duy Ma Cát, T14.549a.

375 Chan-jan (T46.203b24-25) nói: {Ở đây phân biệt chi tiết về ác với nhiều nghĩa. Chỗ này được đưa ra như một nền tảng quán chiếu. Trước nhất, thể tánh của ác bị khám phá, tức lục chương}. Kogi (2.3) nói: ‘Chỗ này chỉ áp dụng cho pháp quán của kẻ sơ cơ’.

376 Mục thứ năm có trong mười mục từ Đại Trí Độ Luận (T25.229a-232c). Gồm những chủ đề về vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh (đưa ra bốn lối nhìn đảo ngược) sự chết, thức ăn dơ bẩn, cho thấy rằng thế gian không có gì vui, và ba phẩm tánh của Niết Bàn (xa lìa, tách rời, dứt phiền não). Mười đề mục này cũng được nói đến trong Thứ Độ Thiền Môn của Trí Khải, T46.538c-540b.

377 Đại Trí Độ Luận (T25.232a 9-12) nói về tà [pháp] là nhân không an vui của hai phối cảnh: chúng sinh và các cõi nước.

378 Sự xứng hợp giữa hai mục và sáu sự tán loạn thì không giống in khuôn. Chan-jan (T46.203c14-17) cố gắng chú giải đoạn văn như sau: {Sáu sự tán loạn được nói giản lược ở đây nhằm mục đích đưa ra ‘sự sinh khởi đặc thù [của chương ngại]’. Bốn cái đầu tiên như vẫn thường thấy. Những tâm trí say cuồng, là nhân mờ mịt, mô tả sự mơ hồ của tâm tán loạn. ‘Dễ dàng mất đi phẩm cách’ đồng như sự ngu muội}. Muranaka (p.164) công hiến một bản văn uyển chuyển hơn, là bản chúng tôi đang dò theo ở đây.

379 Từ bản kinh Đại Thừa ‘Ưong quật ma la’, T2.512b. Câu chuyện như sau: ‘Một người học trò trẻ dòng Bà la môn, bị vợ ông thầy của mình ve vãn, từ chối không làm như ý người đàn bà. Bà này giận dữ và bịa chuyện với chồng rằng người học trò trẻ của chồng muốn ép uống bà ta. Ông thầy ra lệnh Ưong quật ma la phải giết đủ một ngàn người để được tha tội. Người học trò tuân lệnh thầy, đi vào chợ giết người và cắt một ngón tay của mỗi nạn nhân kết xâu đeo vào cổ. Khi đang tìm giết người cuối cùng là mẹ mình thì gặp được Phật. Trước hết Phật khiến người này rời khỏi người mẹ, sau đó thuyết pháp, người này đắc quả A la hán và được sáu thần thông.

380 Lấy từ kinh Maha-maya (Ma Ha Ma Da) (T17.585a-b). Khi một người con của vua Ba Tư Nặc (Prasenajit) là Kỳ Đà (Jeta) thường bị ép uống rượu trong những lúc giao tiếp với người. Thái tử luôn cố gắng kiểm soát chính mình, và nghĩ rằng

uống rượu với người là việc quan trọng để giữ liên hệ với nhau. Vì vậy thái tử xin Phật rút lại lời nguyện giữ ngũ giới cư sĩ, và thay vào đó tránh mười tà hạnh, là những giới không cấm uống rượu. Đức Phật khen ngợi và chấp thuận lời thỉnh cầu. Cũng trong kinh này (T17.585b-586a) kể lại câu chuyện của bà Mạt Ly (Makika), vợ vua Ba Tư Nặc, là người đã nói dối, trang điểm thân mình để cám dỗ, châu hầu và chuốc rượu cho vua. Những cử chỉ phạm giới này của phu nhân nhằm mục đích làm vua nguôi ngoai, bỏ qua ý định giết người đầu bếp đã làm vua nổi giận. Vì hành động của phu nhân thiện và thanh tịnh, nên được Đức Phật khen ngợi.

Chan-jan (T46.205a 4-7) ghi chú: {Câu chuyện phạm giới để cứu chúng sinh vì lòng mong cầu làm lợi ích chúng sinh của Bồ Tát. Như vậy gọi là ‘thiện giữa ác’}... Bất cứ ai muốn làm theo những thí dụ này, phải tự xét mình. Nếu người ấy chỉ vì vọng dục thì không phải là lý do đúng để phạm giới}.

381 Từ phẩm ‘Nhập Pháp Giới’ kinh ‘Hoa Nghiêm’, T9.716c-717b. Bà Tu Mật Đa (Vasumitra)- là một trong năm mươi ba vị thiện tri thức, là những bậc mà Thiện Tài đồng tử được gặp trên bước đường cầu đạo- là một người đàn bà thông minh, trẻ đẹp thường mời mọc những người đàn ông [hiếu sắc] đến với bà để nhân đó mà thuyết giảng chánh pháp.

382 Từ phẩm ‘Đề Bà Đạt Đa’, kinh Pháp Hoa (T9.34b-35a), Hurvitz, pp. 195-197. Dù rằng vị này bị nhìn như người tà kiến phá Phật, hại tăng đoàn, kinh Pháp Hoa miêu tả Đề Bà Đạt Đa như một đại Bồ Tát hành Phật đạo.

383 Chan-jan (T46.205c22-24) nói: {‘không thể ngăn chặn’ có nghĩa là tà [pháp] có thể thay hình đổi dạng. Chúng khiến người thực hành pháp chỉ quán ngay khi đang ở giữa tà vậy. Tuy nhiên, hành giả nhất định không được [lấy việc này làm nhân hiệu và tự vẽ cho mình con đường] không ngừng tham đắm vào tà pháp, nếu không thì sẽ vĩnh viễn là phạm phu. Điều này không có nghĩa rằng tà pháp không làm chướng ngại [đạo]. [Bản văn] cũng nói rằng ‘đạo không chướng ngại tà’ để cho thấy rằng ngay cả khi hành giả [trên đường] hướng về chỗ giác ngộ, tà tâm vẫn chưa phải là dứt hẳn}.

384 Chan-jan (Trạm Nhiên) nhận diện chỗ này với câu chuyện của ngài Nanda, nhưng không đưa ra chi tiết liên hệ trong Đại Trí Độ Luận (T25.70c), cùng xuất xứ với hai tỷ dụ tiếp theo sau. Cả ba câu chuyện cho thấy chư vị A la hán và Duyên Giác khác với Phật [như thế nào]. Câu chuyện của ngài Xá Lợi Phất cho thấy tập khí của tâm sân vẫn còn, câu chuyện của Nan Đà cho thấy tập khí tham dục, câu chuyện của Dư Tập cho thấy tập khí của ngã. Chuyện ngài Nan Đà là một câu chuyện nhiều người biết đến, được ghi lại trong văn học và những ngụ ngôn Phật giáo. Đọc Lamotte, Traité, (1.118). Nan Đà từ giả vị hôn thê để gia nhập tăng đoàn nhưng lòng không thôi vương vấn bóng dáng người yêu. Để diệt tâm mơ tưởng của ông, Đức Phật [dùng thần thông] đưa ông lên cung trời Đao Lợi, cho ông thấy những thiên nữ xinh đẹp bội phần hơn người cũ, và bảo rằng kiếp sau ông có thể được bất cứ cô nào ông ưng ý, với một điều kiện là kiếp này ông phải ở lại tăng

đoàn, sống đời sống của một tu sĩ. Khi Phật dạy lại cho những tu sĩ khác về việc này thì tất cả mọi người đều cười chế nhạo Nan Đà. Xấu hổ, ông liền từ bỏ lòng ái dục và đắc quả A La Hán.

Một câu chuyện được ghi trong ‘Tự Thuyết Kinh’ (Udana-varga) (T4.699b-c): Xưa kia có một người đàn bà bị người chồng đa dâm áp bức trong việc sắc dục. Người đàn bà tìm gặp một tăng sĩ để hỏi ý kiến, vị này khuyên bà về hỏi lại chồng rằng đó có phải là hạnh của một Tu Đà Hoàn (sơ quả trong tứ quả A la hán). Người đàn bà làm theo lời khuyên, chồng bà xấu hổ liền đắc được quả A na hàm (quả thứ ba). Chú giải của Chan-jan về đoạn văn này trong Maha Chi Quán được thấy là kết hợp hai bản văn vào một.

385 Đại Trí Độ Luận, T25.71a. Vị tăng sĩ tên Dư Tập (Pilindavatsa) có ý muốn băng ngang sông Hằng để khát thực. Đến bờ sông, ông búng tay và nói với con sông ‘Tiện tỳ, hãy dừng chảy!’ Con sông nghe lời để ông đi qua, nhưng thần phách của sông đi đến chỗ Đức Phật và than phiền về việc mạ lỵ này. Đức Phật dạy ông Dư Tập hãy nói lời hối lỗi với thần sông. Ông vâng lời Phật, đi đến bờ sông, chắp tay lại, và nói với thần sông rằng: ‘Tiện tỳ, đừng giận, ta hối lỗi với ngươi!’. Những người nghe được đều cười. Tuy nhiên, Phật xác nhận với thần sông rằng đó là lời xin lỗi chân thật. Chỉ vì ông Dư Tập hơn năm trăm kiếp từng là một bà la môn, thường kiêu mạn và mắng nhiếc người khác. Giờ thì ông không còn những tánh xấu ấy, nhưng chưa bỏ được lối nói ngày xưa. Như vậy, ngay cả Đại Trí Độ Luận cũng xác nhận rằng dù A La Hán là bậc đã diệt phiền não, nhưng vẫn còn tập khí (vasana).

386 Đại Trí Độ Luận, T25.70c-71a. Đức Phật bảo ngài Xá Lợi Phất rằng ngài đã ăn phải thức ăn bất tịnh, ngài liền ói tất cả ra, giận dữ thề rằng từ nay sẽ không nhận biệt thỉnh hoặc tiếp xúc với đàn na thí chủ. Vua Ba Tư Nặc rất bối rối về chuyện này, và bạch cùng Phật rằng vua khó có được lòng tin dưới những sự kiện như vậy, vì vua rất thường được nghe những lời pháp vi diệu của ngài Xá Lợi Phất. Đức Phật dạy vua rằng tâm ngài Xá Lợi Phất vẫn không thay đổi, vì ảnh hưởng của nghiệp quá khứ, ngài là một người rất khó thuyết phục. Có kiếp ngài là một loài rắn độc lớn, đã cắn một vị vua. Vị thầy thuốc của vua dùng pháp thuật buộc ngài hoặc là phải nuốt nọc độc của mình hoặc là chịu thiêu trong lửa đỏ, ngài đã chọn giải pháp thứ hai.

387 Xuất xứ của tỷ dụ này từ một đoạn văn trong bài tựa của Trí Khải trong tác phẩm Giác Ý Tam Muội, T46.621a14-b5. Chan-jan (T46. 206b5-8) giải thích : {Trong hư không chẳng có sáng hoặc tối, vì sáng và tối là những hình tướng đối đãi lẫn nhau. Cũng như vậy, [bầu] ‘không hư’ của pháp tánh vốn chẳng chánh chẳng tà. Chỉ vì dựa trên kiến giải của phàm phu mà chúng ta nói tà chánh ngăn ngại nhau. Như sự kiện, tà chánh- khác lối hiểu bởi Tiểu Thừa và người thế gian- không ngăn ngại nhau vì thể tánh (t’i-hsing) của chúng không phải là hai. Ai là kẻ đến được sự chứng ngộ này sẽ chắc chắn làm hiển lộ Bồ Đề. Đây là lý do tại sao

khuyến khích hành giả tu tập chỉ quán ngay giữa lòng thế tục. Chúng ngộ được tà không phải tà, và hiểu được thể tánh của tà tức biết rằng, ngay nơi thể tánh đó, vốn chẳng có chánh cũng chẳng có tà}. Kogi (2.19) lấy những lời của Chan-jan như tấm ván để bàn cãi về [yếu tố] tà có sẵn trong Phật tánh.

388 Chan-jan (T46.206b11-15) giải thích: {Ngay cả khi dùng tất cả chín pháp thiền v.v... để tiêu diệt và hàng phục [phiền não], [những phiền não này có thể trở ngược lại] càng gia tăng. Vì vậy hành giả nên dùng bốn [pháp] đã nói để phân tích. Hành giả để tâm tịnh nghỉ, nhưng quán thúc thân và khẩu. Tư duy về [tâm ái dục] một cách tận tường qua pháp quán tưởng, ngay đó diệt ái dục. cùng ý này cho nên bản văn nói ‘không có sự sinh khởi của chướng ngại thì không có cơ hội thực tập quáp quán’}.

389 Chan-jan (T46.19-26) giải thích đoạn này như sau: {Lòng ái dục nặng nề ví như sức mạnh của cá lớn. Sự tu tập quán chiếu một cách hờ hững sánh với sự mong manh của sợi dây câu. Hành giả e sợ rằng sức định của mình quá nhỏ, sẽ không hàng phục được ái dục. [Vi] ái dục không thể bị diệt trừ ngay một lần, hành giả quay sang dùng pháp quán. Vì vậy bản văn nói rằng ‘[cá] không thể lập tức bị kéo [ngay lên bờ]’. Phương pháp quán chiếu là lưỡi câu; để cho ái dục sinh khởi là miếng mồi}.

390 Tỷ dụ này xuất xứ từ Đại Trí Độ Luận (T25.526b): {Giống như một con cá lớn đang gặm nhấm miếng mồi câu: dù rằng nó vẫn còn có thể bơi lội trong ao hồ, người [buông câu] biết rõ rằng sẽ chẳng được bao lâu. Một hành giả tu tập đạo cũng giống như vậy, khi người ấy có được lòng tin và an lạc với trí tuệ, thì người ấy sẽ không còn tiếp tục sống đời luân lạc bao lâu nữa}.

Chan-jan (T46.206b27-28) giải thích ‘nắm kéo lên bờ’ như sau: {Khi vọng dục đã bị tận diệt và pháp quán thành tựu, thì gọi là ‘nắm kéo lên bờ’. Sự thành tựu là ‘nắm lại’. Vào được [Bồ Tát đạo] có nghĩa là ‘lên bờ’}.

391 Ý nghĩa đoạn văn ở đây không rõ.

392 Phương pháp áp dụng bốn trạng thái mô tả đoạn văn theo sau (xuống đến chỗ chúng ngộ tánh rỗng lặng rốt ráo và đồng thời chiếu soi của nhị đế) là đoạn giản lược của một đề mục rộng trong Giác Ý Tam Muội, T46.623c4-624b28.

393 Chan-jan (T46.206c8-9) nói: {Ái hoặc dục đặt trước vì đứng đầu trong sáu chướng ngại}.

394 Phương pháp áp dụng bốn trạng thái hoặc ‘tứ cú’ (catuskoti), chỉ cho những tác phẩm của Thiên Thai Tông như ‘luận về tánh bất khả đắc của ‘Tứ Cú Suy Kiểm’. Ở đây, khái niệm tự nhiên về sinh diệt qua bốn tác động của tâm được phân tích rõ rệt theo các cách như sau: (1) x, (2) không phải x (3) cả x và không phải x, (4) chẳng x, chẳng không phải x. Điều này để nói rằng đi sâu vào sự chuyển động thực sự của nguồn tâm (trong trường hợp này là ái dục) để xác định một cách chính xác loại tiến trình nào chiếm chỗ khi từ không vào có. Có phải rằng cái trước đó (cái đầu tiên trong bốn cái) diệt đi để cái sau có mặt? Hoặc là cái sau có mặt mà cái

trước không phải diệt? Hoặc cả hai? Hoặc chẳng cả hai? Cấu trúc đặc biệt mà Trí Khải dùng trong bốn lối phân tích dựa vào phẩm thứ VII (Quán ba tướng) trong tác phẩm Trung Luận (T30.9a) của Bồ Tát Long Thọ.

395 Có phải rằng chúng xảy ra như một biến cố cùng một thời điểm?

396 Chan-jan (T46.206c13-15) nói: {Diệt và sinh thì trái nghịch. Nếu sinh xảy ra đồng thời hoặc trùng hợp với diệt, thì chỗ này mâu thuẫn. Tương tự như nói rằng ngọn đèn tắt thì ánh sáng chiếu rọi. Thực không có căn bản như vậy. Mặt khác, nói rằng sinh chiếm chỗ biệt lập [với diệt] là để ám chỉ rằng sinh xảy ra tách rời với diệt- đơn độc và hoàn toàn riêng rẽ. Như vậy tức là ‘vô nhân’. Giống như ánh sáng tự chiếu rọi mà không có sự ‘diệt’ ngọn đèn [lúc chưa tắt sáng]. Hơn nữa, nếu có người tin rằng sinh có thể không cần đến nhân, thì sinh sẽ được thấy xảy ra trong tất cả mọi thời nơi không có nhân, như là có sữa đặc mà không cần có sữa [tươi], hoặc là ý tưởng sẽ phát khởi từ gỗ và đá.}

397 Giác Ý Tam Muội (T46.623c23-624a4) nói: {Nếu sinh (trong trạng thái sắp-nghĩ) xảy ra trùng hợp với bất-diệt (trong trạng thái chưa-nghĩ), bất-diệt đã ám chỉ sự có mặt của sinh. Làm cách nào cái sinh này có thể xảy ra? Nếu cái [đã] sinh [sau đó] có thể sinh ra cái [mới] sinh, thì ở đó có thêm một cái sinh. Sự sinh sẽ là vô cùng tận. Nếu có một thể đối với cái sinh này, cái bình đẳng này (sameness) sẽ không lấy vô số cái sinh, giống như không thể có vô số ngón tay trong một ngón tay. Nếu cái sinh là một cái gì khác với thể của nó, thì nó không thể được gọi là ‘sinh’... Nếu có người nói rằng sự sinh của cái sắp-sinh đứng tách biệt với cái bất-diệt của chỗ chưa-nghĩ (một trong bốn chuyển động của tư tưởng), thì dựa vào đâu mà cái sắp-nghĩ sẽ sinh ra? Nếu cái sinh không có căn bản để sinh thì là sinh [từ] không nhân}.

398 Chan-jan (206c25-29) nói: {Nếu cả hai [diệt và bất diệt của vị trí chưa-ái] đồng thời có mặt [khi sắp-ái sinh], thì chúng ta đã gây ra một cách mâu thuẫn sự sinh của [một] quả. Như vậy cả hai diệt lẫn nhau vì không cần thiết. Vì nó [đưa ra nghĩa] cả diệt và bất-diệt [cùng một lúc] nên chúng ta nói rằng [nhân là] ‘bất định’. Làm cách nào [một cái nhân bất định như vậy] có thể sinh ra một quả nhất định- tức cái sinh nhất định [sắp-ái]?}

399 Chan-jan ((T46.207a 9-11) nói: {Pháp quán kỳ diệu này giả lập ra khách và người tiếp khách (tức tên tạm gọi đối tượng quán chiếu và phương pháp phân tích). Rồi thì tư tưởng niệm theo niệm sẽ được khảo nghiệm nghiêm túc, đến đối sẽ không có một khoảnh khắc nào tâm thoát ra ngoài [sự minh sát]. Khi [tất cả khái niệm] về tánh và tướng đều diệt, thì gọi là ‘không’. Bởi vì tâm tình và sự bộc phát của nó là rỗng lặng, hành giả không tiếp nhận bất cứ cái sinh nào từ sắp-ái}.

400 Trong đoạn văn này Trí Khải và Quán Đảnh không quan tâm nhiều đến sự chuyển động trong bốn trạng thái tư tưởng và từ bốn trạng thái tư tưởng. Mỗi sự chuyển động ám chỉ sự tương tác của hai trạng thái. Nếu, trên căn bản tứ cú, hành giả thực hành tất cả những hoán chuyển tương sinh tương diệt của hai trạng thái, có

mười sáu cách hoán đổi trong từng chỗ tiếp giáp. Có bốn khoảng cách ở giữa (từ cái cuối cùng đến cái đầu tiên), tổng cộng là sáu mươi bốn thể thức. Trí Khải chỉ luận về bốn, và đưa ra bốn cái khác (trong đoạn văn sau cùng). Chan-jan, trong phần chú giải (T46.207a11-207c23) nói đầy đủ cả bốn loại.

401 Chan-jan (T46.207c23-208a2) nhấn mạnh vào tính cách khít khao của pháp định này, nói: {Tất cả có mười sáu mệnh đề cho từng mỗi bốn [chỗ tiếp giáp]}. Dĩ nhiên, nếu hành giả có thể đạt đến giác ngộ ngay khi thực hành pháp quán, chỉ một mệnh đề là đủ. Có cần gì phải làm tất cả sáu mươi bốn [pháp]? Đó là vì có những người độn căn thường đưa ra sự sai lệch trong việc mở ra mỗi chặng mà chúng tôi đã có công bác bỏ toàn bộ sáu mươi bốn mệnh đề. Luận về tứ cú đối với ba sự giả lập, tiểu phẩm V [của Maha Chỉ Quán] có thuyết giảng đầy đủ. Nhưng nếu hành giả nhìn tường tận điểm căn bản của phẩm này, sự thực nghiệm tức khắc bất cứ [mệnh đề nào] đều sẽ hiển lộ cảnh giới bất khả tư nghị. Đoạn văn này áp dụng vào phương pháp giải thích đặc thù [thực hành]. Như vậy, sáu mươi bốn mệnh đề được nói một cách đơn giản đưa đường ‘bước vào Không’. Ở đây, với những người đã nhận chân được nguyên lý bất khả tư nghị, vào khoảnh khắc từ bỏ niệm dục, điệu cảnh lộ bày sống động. Nhưng ngay cả với người ấy, các [phương thức] trợ đạo thuộc sự tương vẫn cần thiết. Chánh và phụ vẫn phải được dùng}.

402 Theo Chan-jan (T46.208a12-20) sự có mặt của sinh và chiếu soi, dù rằng không có ý niệm về sinh và chiếu soi cho thấy rằng Không chẳng làm chướng ngại Giả, nhưng cả hai đồng thời chiếu soi lẫn nhau.

403 Mặc dù, một cách thông thường, chỗ này chỉ cho bốn đức tánh Phật tánh nói trong kinh Niết Bàn, ở đây có ý nói đến bốn quả thánh A la hán.

404 Không, Vô Tướng, Vô Nguyện.

405 Nhiều cõi thuộc sự tương cân xứng với mười cõi hoặc cảnh giới trong pháp giới. Cõi thứ năm, là cõi A tu la, bị bỏ qua; sáu độ và ba tam muội cùng chung ở bậc thứ chín, là cảnh giới của Bồ Tát.

406 Cùng lúc chiếu soi cả hai Không và Giả.

407 Tam đế: Không, Giả, và Trung Đạo.

408 Chan-jan (T36.208b14-16) nói: {Sự tương thông này giữa pháp tánh và chướng ngại được thuyết trên căn bản lý. Giống như sóng và nước không ngăn ngại nhau. Tất cả những chỗ này, cho đến [đoạn văn liên quan] sự tương tức của pháp tánh và chướng ngại trong sinh và diệt, có ý muốn nói rằng pháp tánh được thấy ngay nơi chướng ngại.

409 Một đoạn văn trong ‘Chư Pháp Vô Hành Kinh’ (Chu-fa wu-hsing ching, T15.759c).

410 T14.549a. Chan-jan (T46.208b29) nói: {Vô-đạo là những chướng ngại. Phật đạo là thể tánh [của vạn sự]}.

411 Cùng chỗ, T14.542b.

412 Cùng chỗ, T14.548a.

413 Cùng chỗ, T14.549b. Ở đây, Ngài Văn Thù giải thích rằng hạt sen phải được gieo trong đất bùn, và sẽ không bao giờ đâm chồi giữa khoảng không, hạt giống Bồ Đề chỉ đơm hoa chỉ khi nào được gieo trồng giữa phiền não u uất của thế gian.

414 Tỷ dụ về vị nước biển có thể lấy từ kinh Niết Bàn, T12.805a-b. Ở đây Đại Niết Bàn (mahaparinirvana) được nói rằng không thể tư nghị trong tám cách như biển. Cách thứ ba là tất cả cùng vị mặn. Đại Trí Độ Luận, T25.752a5, cũng có cùng tỷ dụ. Tỷ dụ về màu của núi có ghi trong Đại Trí Độ Luận, T25.752b-c, các tác phẩm không phải là kinh sách Phật theo đó mà cho rằng đó là núi Tu Di, trung tâm của thế giới, chỉ có một màu.

415 Cái thứ ba trong Lục Túc. Hai cái đầu tiên (lý túc và văn tự túc) đã bị lướt qua vì không liên hệ đến sự thực hành.

416 Cái thứ tư trong Lục Túc, tương đương với quả vị Thập Tín hoặc bộ mười quả vị thứ nhất trong năm mươi hai quả vị. Ở đây cái hành giả chứng đắc tương tự chân lý trung đạo.

417 Thứ hai trong sáu chuyên luận vương được nói trong kinh ‘Nhân Vương Ba La Mật’ (Jen-wang p’o-lo-mi ching), T8.826b-829a. Thiên Thai Viên Giáo giải thích như biểu tượng của các quả vị Bồ Tát đạo, và thích ứng với đường vào thập trụ hoặc phân chứng túc.

418 Cũng gọi là phân-chân-túc, là cái thứ năm trong Lục Túc. Ở đây căn bản vô minh là cái che mờ chân lý không thể nung chảy của trung đạo, bắt đầu tan rã. Chỗ này gồm quả vị thứ 41 trong số 52 quả vị, kể từ thập địa cho đến đẳng giác gần quả Bồ Đề tối thượng. Từ 41 quả vị này, vô minh dần dần bị phá, và trí tuệ trung đạo càng lớn mạnh.

419 Chan-jan (T46.208c28-29) nói: {Lục Túc biểu thị những khác biệt từ cạn đến sâu được mô tả theo đường dọc. Nhưng Lục Độ thì cũng phơi bày không có trước sau, được mô tả theo đường ngang}.

420 Đây là cái thứ ba, không phải thứ hai, trong sáu chương ngại.

421 Chan-jan (T46.209a 5-6) cho rằng đây là 16 mệnh đề thứ nhất trong số 64 mệnh đề được ám chỉ qua những chữ ‘sinh’ và ‘diệt’.

422 Sáu hành và sáu thức.

423 Chan-jan (T46.209a9) nói: {tánh Tịch và diệt của sự tướng biểu thị Không}.

424 Chan-jan (T46.209a 9-10) nói: {mười cõi biểu thị Giả}.

425 Chan-jan (T46.209a28) nói: {bốn tánh đức Thường, Lạc, Ngã, và Tịnh biểu thị Trung Đạo}.

426 Chan-jan (T46.209a 28) nói: {Nếu có người luận chi tiết, tất cả những pháp ở ngoài những thành tựu và chương ngại có thể được gọi là không pha trộn hoặc vô ký. Vì lý do này, pháp quán về vô ký phải được kể}. Kogi (2.42) trích A-tỳ-đạt-ma khẳng định rằng một sự gọi tên thì minh bạch hơn. Trong số 64 tâm pháp trong hệ thống 72 pháp được A-tỳ-đạt-ma khai mở, có 6 thứ bậc: ba pháp tà (tổng cộng 18), mười pháp thiện, mười pháp vô ký, và mười tám pháp bất định, (T29.84a-b).

427 Đại Trí Độ Luận, T25.588a.

428 Chan-jan (T46.209b1-5) nói: {Nếu tướng của tâm [vô ký] không được làm cho hiển lộ, thì cự kỳ khó khăn để tập hướng về như một đối tượng [quán chiếu]. Nếu hành giả đối chiếu chúng với thiện ác và mô tả những sự giống nhau hoặc khác nhau, thì vô ký có thể được nhận diện và đối tượng quán chiếu được thành lập}.

429 Chan-jan kêu nài rằng Trí Khải đã bỏ qua cách [thành lập] bốn giả thuyết ở đây, và thay vào đó một sự so sánh giữa vô ký và sự dung hợp. Chan-jan (T46.209b4-7) nói: {Bởi vì tánh của nó là bất định, và bốn tác động của tâm thì không hiển lộ một cách rõ ràng, chúng tôi khảo sát riêng tứ cú đối với sự đối nghịch [giữa vô ký] và sự hỗn hợp của thiện và ác. Nếu có người tham chiếu về sự hoán chuyển một cách đầy đủ, cũng sẽ thấy có mười sáu mệnh đề. Đó là để nói rằng, sự sinh của vô ký, sự vô sinh của vô ký, cả hai, và chẳng cả hai, mỗi chỗ có bốn mệnh đề. Vì bốn trạng thái không được nói đến ở đây nên không cần phải phân tích rộng ra sáu mươi bốn mệnh đề}.

430 Chan-jan (T46.209b) nói: {Thể tánh của niệm vô ký và thể tánh của niệm thiện ác thì không khác nhau. Với thể: chúng vốn là một, với danh: chúng có khác. Vì vậy chúng ta nói rằng ‘chẳng tụ hội chẳng chia lìa’}.

431 Chan-jan (T46.209b16-17) nói: {Câu thứ nhất trình bày cái thấy Không; mười pháp giới, cái thấy Giả; và pháp tánh, trung đạo}.

432 Chan-jan (T46.209b23-25) giải thích: {Ý niệm về ‘cái thiện sau cùng’ được xác định trong tương quan với nhiều cái ác. Trước hết, hành giả áp dụng sự phân biệt giả tạm giữa thiện và ác, rồi thì làm sáng tỏ ý nghĩa nơi mà cái thiện đồng với Viên [giáo]. Vì sự viên toàn ở lại chỗ sau cùng, đây gọi là tiệm [giáo]}.

433 Chan-jan (T46. 209b27-28) nói: {Sự diễn tả ‘thiện lẫn ác’ ở đây có nghĩa rằng mỗi động tác đều đồng với pháp giới trong ba lối thấy, hoặc là chúng ta nói về những tướng ác hoặc nói về hạt giống thiện của lục độ}.

434 Theo Chan-jan (T46.209c2-3), đây là một lối diễn đạt được dùng về sau trong Maha Chi Quán (T46.68b) là tên gọi cách thứ tư trong mười cách dùng tứ cú. Có nghĩa rằng bốn dòng tứ cú ‘có thể được dùng uyển chuyển’ đối với phàm phu, Nhị Thừa, Bồ Tát, và Phật (về Hữu, Không, diệt Hữu diệt Không, phi Hữu phi Không).

435 Chan-jan (T46.209c10-17) giải thích: {Những dòng mở đầu đoạn văn này chỉ thẳng rằng [tứ tam muội] chỉ khác nghi thức nhưng cùng [hướng về] lý. Nó cũng đặt [pháp thực hành] Tùy-Tự-Ý tam muội vào vị trí khác với ba [tam muội] kia. Tại sao? Cho thấy rằng chúng chỉ khác nhau ở cường độ mà chúng làm chướng ngại đạo. Dù như vậy, sự thâm nhập vào lý thì không khác}.

Vấn: {Trong pháp thường-tọa, hành giả quán ba chướng ngại... Trong [tam muội] thường-hành hành giả quán ba mươi hai tướng của Phật; trong phương đẳng, diễn đạt phương đẳng đã la ni; trong pháp hoa [sám pháp], voi trắng sáu ngà... Trong Tùy-Tự-Ý tam muội hành giả quán thiện ác và vô ký [hành động và tư tưởng]. Mỗi pháp quán đều đặc thù. Tại sao ông lại nói rằng chúng không khác?}

Đáp: {Tất cả những mô tả trên đều dựa vào [nghĩ thức] thuộc sự tương để áp dụng pháp quán. Nếu có người thấy được sự thấy, thì không có gì đứng biệt lập trong tâm. Cũng chẳng có một khoảnh khắc nào cái lý mà người ấy quán lại không đồng với tam đế}.

436 Câu văn ‘chúng cũng làm chướng đạo’ (tung chang tao) dường như mơ hồ. Có những chứng cứ rõ ràng hơn trong các bản văn khác của Trí Khải, được đọc ‘tạo tác những chướng đạo’. Như vậy các nghĩ thức của ba tam muội trước có thể được hiểu hoặc ‘tạo ra’ những chướng đạo (bằng cách khuyến khích sự trói buộc một cách thật thà vào nội dung nghĩ lễ) hoặc ‘khơi dậy’ những chướng đạo sẵn có như pháp đối trị chúng. Với những tác phẩm của Trí Khải về thiền, đọc Thứ Đệ Thiên Môn, T46.501a-508a; 491c; Maha Chỉ Quán, T46.49b, 102c, 111c22-112114c) thường nói đến tịnh lực (và vai trò) của những cách thức tu tập và nghĩ lễ hài hòa nghiêm túc để ‘khơi dậy’ những nghiệp chướng tiềm ẩn khiến chúng tác động dưới hình thức phiền não, tật bệnh, lỗi nhìn... Một khi đã lộ bày, cũng có thể hàng phục và diệt được chúng, đưa đến những bước tiến lớn trên đường đạo. Ba tam muội trước, với hình thức nghiêm trang, màu sắc sùng kính, và rất đổi tĩnh lặng được dành đặc biệt cho hai cái dụng ‘điều’ và ‘phục’ chướng ngại. Với nghĩa sau, Kogi (2.74) giải thích ‘những yếu tố có thể làm chướng đạo’ là sự tác động của nghiệp.

437 Chan-jan (T46.209c18) nói: {Từ câu ‘nếu có người chỉ riêng’... cho thấy rằng lý tuyệt đối thiết yếu khiến cho sự tương tu tập có kết quả. Câu văn từ ‘không hiểu sự diễn đạt của lý quán’... giải thích rằng hành giả phải dựa vào lý như nền tảng về mặt thực hành như thế nào}.

438 Chan-jan (T46.209c22-23) nói: {Đây không phải có ý nói rằng những phương pháp rõ rệt thì không cần thiết [đối với Tùy-Tự-Ý tam muội]. Ở đây chỉ có nghĩa rằng những phương pháp rõ rệt không được đưa ra dưới những hình dáng cố định trong sự tu tập tam muội này. Như vậy, ‘phương pháp rõ rệt’ là cái thuộc về ba tam muội kia}.

439 Làm những hành động khiến họ trôi lăn trong các cõi thấp hơn.

440 Chan-jan (T46.210a3) nói: {Có những người ở phương Bắc sông Hà và phương Bắc sông Hoài đưa ra nghĩa sai lạc về Không, trong khi lớn tiếng tự xưng là Đại Thừa}.

441 Chan-jan (T46.210a 4-6) nói: {‘ngăn cấm’ có nghĩa là ‘kiểm soát’, vì với tiểu xảo, con người có thể ngăn giữ hoặc kiểm soát được loài vật. Ái dục giống như rắn độc; phương pháp quán chiếu, ý nghĩa của sự ngăn giữ. Tu tập pháp quán ái dục giống như bắt rắn. Nếu hành giả không sử dụng được tứ cú, giống như không có phương tiện đúng để tự gìn giữ... Nếu hành giả mang theo pháp quán vi diệu, vào khu rừng lục cảnh, gặp rắn ái dục, ghi đầu rắn bằng bốn trạng thái [chuyển động] của tư tưởng, nắm giữ nó bằng quán tưởng, thì nọc độc của rắn sẽ không tuôn ra những hành động [ác], khiến hành giả mê mờ pháp thân thanh tịnh và thường trụ}.

Tỷ dụ này lấy từ Alagaddupama Sutta trong kinh Trung A Hàm (Madhyamagama, T1.763b-764b). Một vị tăng tên là Arista đã hiểu lầm pháp trung đạo của Phật, biện luận rằng ái dục là đạo. Phật ví vị tăng này với người bắt rắn độc mà không biết gì về việc này, nắm lấy thân rắn khiến nó quay trở lại cắn ông. (Đọc Horner, *The Collection of the Middle Length Saying*, 1.167-182).

442 Chan-jan (T46.210a 24-27) nói: {Những vị thầy trước kia vừa độn căn vừa bị chướng ngại nặng nề. Vì không thành công trong đường lối tu tập thiện hạnh căn bản, họ bỏ cuộc, dẫn thân vào tà hạnh, và [từ đó tạo ra] những cái giống giống như quán tánh Không. Họ cố nghĩ rằng đây là cái thấy hiểu về tánh Không và tự nhận rằng họ đã chứng ngộ thâm sâu. Đây là sự thất bại của riêng cá nhân họ. ‘Không biết được căn tánh người khác’ v.v... là sự thất bại trong việc thuyết giảng cho người}.

443 Kogi (2.50) nói chuyện này có nghĩa rằng khi một ông thầy tình cờ dạy được học trò mà không hiểu tại sao lại thành công và được lợi ích.

444 Chan-jan (T46.210b7) nói: {‘Mù và không có mắt’ v.v... đưa ra những thất bại của những môn đồ là những người chấp nhận giáo pháp của ông thầy. ‘Mù’ có nghĩa là không có mắt để thấy [biết tầng lớp thâm viển của] giáo lý. Khi tu tập thiện pháp mà không đưa đến kết quả thì gọi là ‘độn căn’. Khi ái dục hỷ hưng thì gọi là ‘phiền não nặng nề’. Chạy theo ái dục và vọng động của tâm tư thì gọi là ‘gây ra nhiều tà vạy khắp nơi’}.

445 Chan-jan (T46.210b7) ghi nhận: {Bởi vì [những tệ trạng này] vẫn có mặt trong suốt đời nhà Tùy nên Trí Khải nói: ‘vẫn chưa sửa sai được’}. Trí Khải có thể muốn nói đến cuộc đàn áp Phật giáo vào thời Bắc Chu (574-577), xảy ra trước khi nhà Tùy chinh phục phương Bắc (581). Phần luận sôi động về những biến cố này trong cái nhìn của riêng Trí Khải, đọc Sato, *Tendai daishi no kenkyu*, pp. 42-43, và Kyoda, *Tendai daishi no shogai*, pp. 113-120.

446 Đoạn văn này không phải trong ‘Shih chi’ nhưng trong ‘Tso chuan’ (niên sử thứ 22 nhà Chu), ghi rằng: ‘Trước khi Bình Vương (770-720) dời kinh đô về hướng đông (Lạc Dương), Hsin-Yu đến sông Vị (ở Hồ Nam) và thấy một vài người râu tóc tu khổ hạnh trên một khoảng đất trống. Hsin-Yu nói: ‘Một trăm năm sau, tôi e rằng quốc gia này sẽ bị giống người hung hãn ở phương tây chiếm đóng. Các nghi lễ sẽ không còn ở đây’. Sau đó, vào mùa thu năm 686 trước Tây lịch, tức chưa đầy một trăm năm sau, các hoàng tử nước Tấn và Tần đưa người thiêu số ở Lu Huan qua sông Vị}. Đọc Legge, *The Chinese Classics*, 5.181-182.

Chan-jan (T46.210c4-6) nói: {Người lỏa thể với râu tóc tượng trưng cho những người thầy thuyết giảng sai lệch pháp Phật. Chánh giáo phải được sánh với người tương xứng. Quãng bờ giới luật giống như ‘bỏ qua lễ nghi’. Đối tượng của ái dục giống như người Khuyển Nhung hung hãn ở phương tây, và sự rưng tàn của chánh quán ví với sự xâm nhập trung ương. Chánh nhân (tức đạo) không hoàn toàn mất đi, tương tự như ‘sợi chỉ’}.

447 Từ ‘Chin shu’ (bản Po-na) 49:1a-b. Người này là một trong ‘bảy hiền nhân ở rừng trúc’ là những người nổi tiếng tự cho mình là Lão Giáo cấp tiến thời tam quốc là những người uống rượu và hành xử lạ lùng như một hình thức phản kháng xã hội và tự do cá nhân. Đọc Holtzman, *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi* (AD 210-263).

448 Chan-jan (T46. 210c25-211a3) giải thích rằng Trí Khải quy lỗi đưa đến việc mất miền Bắc Trung Hoa vào cuối đời Tây Tấn (AD 311-316) vì sự lơ đãng quân sự và văn hóa đưa đến bởi những hình ảnh thao túng của Juan Chi và Thất Hiền.

449 Cuộc thám sát Phật giáo ở phương Bắc khởi đầu với Vũ Đế thời Bắc Chu năm 574.

450 Nhà tu đòi truy tên Vệ Nguyên Tung (Wei Yuan-sung) trở nên quen thuộc như một trong hai khuôn mặt chính có trách nhiệm trong việc bạo động đưa đến sự tiêu diệt Phật giáo và (Lão giáo) của Vũ Đế vào năm 574. Khuôn mặt thứ hai (đã được Trạm Nhiên đề cập T46.211a 19-23) là đạo sĩ Trương Tân (Chang-Pin). Đọc Ch’en, *Buddhism in China*, pp.184-194, những sơ lược về biến cố quanh cuộc đàn áp thời Bắc Chu.

451 Chan-jan (T46.211b21-25) toát yếu: {Vệ Nguyên Tung có thể xem như một người dạy tà pháp, trong khi đó thì Vũ Đế là một người cuồng tín và ngu xuẩn. Bản văn từ câu ‘Tại sao không?’ cho thấy lòng tin mù lòa. Với những người tu tập tam muội cũng nên tự xét. Thứ nhất, bên trong thiếu trí tuệ và hiểu biết; thứ hai, bên ngoài ông ấy hoặc bà ấy đặt trọn lòng tin [mù quáng] vào người thầy của mình; thứ ba tôn sùng và bắt chước cách hành xử của thầy. Vì vậy, hành giả phải biết rằng: trước hết phải tự huấn luyện chính mình trong chánh pháp, sau đó mới tin vào thầy. Nếu không thì sẽ tự chôn vùi trong nẻo tà, và tự cho rằng đó là chánh đạo}.

452 Trang Tử, 38/14/42-44; đọc Watson, *The Basic Writings of Chuang-Tzu*, pp. 160-161. Theo Chan-jan (T46.211c25-212a7), người đàn bà đẹp tên Hsi-shih tượng trưng cho người căn cơ sắc bén, có thể thực hành pháp quán ngay giữa tà pháp một cách đứng lức và có hiệu quả. Những người đàn bà xấu xí kia tượng trưng cho những người tu tập sai lầm. Những người nghèo tránh xa tượng trưng cho hành giả Tiểu Thừa. Người giàu đóng kín công tượng trưng cho tín đồ Đại Thừa. Cá tượng trưng cho những người tu tập pháp lành thuộc thế tục; chim tượng trưng cho pháp định thuộc thế gian. Tất cả bốn hạng người đều xa lìa sự truy lạc này; cũng như kẻ hèn, người sang, loài cá, giống chim đều tránh xa dung mạo xấu xí.

453 Chan-jan (T46.212a 9-10) nói: {Điên cuồng vì vọng dục, chúng đuổi theo sấm chớp của lòng tham đắm}.

454 Một loại thuốc đắng của y thuật Trung Hoa làm từ chất phé thải trong thân người, được nói là trị được sốt và các chứng bệnh hiểm nghèo khác.

455 Từ kinh Tạp A Hàm (Samyuktagama, T2.234a-b). Tỷ dụ phân biệt bốn loại ngựa được huấn luyện, sánh với bốn loại căn cơ của hành giả: giống ngựa tốt nhất

sẽ làm theo ý người cỡi ngựa dù chỉ nhìn thấy bóng roi. Những loại ngựa khác có khi phải ghì lông hoặc da, hoặc cắt vào tận xương thì mới biết ý chủ. Người tu tập pháp tốt nhất là người chỉ cần nghe và thấy những nổi khổ chung quanh [mình và người] thì sẽ sinh lòng chán lìa thế gian. Về văn bản tiếng Pali trong Tăng Chi Bộ Kinh, đọc Woodward and Hare, Book of Gradual Sayings, 2.118-120.

456 Từ kinh Niết Bàn, T12.617-618c. Kinh phân biệt giữa cái nhìn giả tạm về hiện hữu là thường, lạc, ngã và tịnh, và cũng bốn tánh này nhưng được hiểu theo học thuyết thâm sâu của Đại Thừa. Những ai là người nhìn bốn tánh đức với cái nhìn thế tục thì chẳng khác gì ông thầy thuốc chỉ biết dùng duy nhất một chất sữa để chữa tất cả căn bệnh. Một vị thầy thuốc giỏi đến cung vua, và bảo với vua rằng sữa kia là chất độc, hãy đuổi người cho thuốc kia đi, và đưa ra từng loại thuốc trị từng chứng bệnh khác nhau trong vương quốc. Sau cùng, nhà vua lâm bệnh, và vị thuốc mà vị thầy thuốc này mang đến trước sự kinh ngạc của nhà vua, lại là vị sữa. Người thầy thuốc thứ hai có thể làm như vậy vì, khác với người trước, ông có thể biết được bệnh nhân, và đưa ra phương thuốc thích hợp. Được dùng bởi một người cầu thả, sữa trở thành chất độc, vì gây hại hơn là chữa lành bệnh. Được phân định bởi một lương y, sữa trở thành thuốc quý. Kinh ví người cho thuốc cầu thả kia như loài sâu vẽ thành chữ trên phiến cây khô}.

457 Từ kinh Tăng Nhất A Hàm, T2.794c, 795a. Có một phẩm khác chút ít thấy trong Tạp A Hàm, T2.342c-343b. Về bản phiên dịch Anh ngữ từ bản Pali, đọc Woodward, The Book of the Gradual Sayings, 5.224-227; và Horner, The Collection of the Middle Length Sayings, 1.271-277.

458 Trái nghịch với thiện tri thức là người giúp kẻ khác trên đường đạo.

459 T14.541a. Ngài Phú Lô Na (Purna Maitrayaniputra) kể lại có lần Ngài Duy Ma Cát (Vimalakirti) đã phê bình khi thấy ngài nói pháp cho các tỳ khiêu mới học mà không nhập định để biết được tâm tư của họ đối với giáo pháp.

460 Theo Tứ Phần Luật (Dharmagupta Vinaya, T22.567c) một tăng sĩ phạm giới bị trục xuất như biển cả không nhận xác chết. Luật trục xuất này dưới ba hình thức: tạm thời, giữ im lặng, và vĩnh viễn.

461 Kinh Niết Bàn, T12.620c, Phậ ví sự trục xuất một tu sĩ hư hỏng ra khỏi tăng đoàn cũng như người chủ nhà giàu có kia nhổ một giống cây độc trong khu vườn nhà.

462 Tam độc tham, sân, si là những phiền não căn bản.

463 Si là cái độc thứ ba trong tam độc, chúng ta có thể nói một cách chắc chắn rằng [người theo lối sống] phóng đăng cũng không thể tự nhận là đạo.

464 Từ Lão Tử, phẩm 4: '[Đạo] tự làm dịu sức thần quang và hòa đồng vào thế tục'. Trong Tùy-Tự-Ý tam muội, hành giả trà trộn với thế tục thay vì tự giới hạn trong tịnh thất hoặc trong nghi lễ}.

465 Chan-jan (T46.213a7-8) nói: {Người ấy phải đưa ra những giáo pháp thuộc Luật tạng để dung hòa [những cực đoan]}.

466 Chan-jan (T46.213a9-11) nói: {Phân đoạn câu hỏi : ‘Nước’ tượng trưng cho chánh quán, ‘ngọc trai’ tượng trưng cho thể tánh của lý, và ‘gió’ tượng trưng cho những lối tu tập khác nhau. Khi gió mạnh thì sóng tràn [trên mặt nước]. Vì những nghi thức thuộc sự tướng khiến [chánh] quán vậy bùn lầy, cái dụng của bốn tam muội là gì?}

467 Chan-jan (T46.213a15-16) nói: {Lối thực tập của riêng từng người đã là như vậy thì hẳn rằng cũng được dùng để dạy người. Trong đường lối tu tập của mỗi người khác nhau, tùy thuộc người ấy là sơ cơ hoặc là rốt ráo. Phải biết được căn cơ của người, là cái riêng biệt}.

468 Chan-jan (T46.213a16-17) nói: {Ngay cả khi chúng ta đưa ra với một phương pháp hữu hiệu duy nhất cho người tu tập, thì cũng là sự lỗi lầm đã dạy một phương pháp cho tất cả mọi người}.

469 Chan-jan (T46.213a22) ghi nhận đây là ‘thế giới tất đàn’.

470 Theo Chan-jan (T46.213a22) đây là ‘vị nhân tất đàn’.

471 Chan-jan (T46.213a23) ghi nhận đây là ‘đôi trĩ tất đàn’.

472 Chan-jan (T46.213a23) ghi nhận đây là ‘cứu cánh tất đàn’.

473 Thực sự, hai tam muội đầu tiên trong bốn tam muội đã được nói rõ, còn lại hai tam muội, không phải ba [tam muội].

474 Chữ ‘căn’ (ken) trong Hoa ngữ được dùng trong hai lối diễn đạt rất khác nhau- indriya hoặc ‘căn’ (như sáu căn), và mula hoặc ‘gốc’ (như gốc thiện nghiệp). Cả hai nghĩa đều được đưa ra ở đây, vì gốc thiện nghiệp có thể hiện lộ dưới hình tướng căn tánh sắc bén trên đường đạo. Đại Trí Độ Luận dùng chữ che đặc biệt với nghĩa ‘ngăn chặn’ từ những ràng buộc hoặc phiền não. Maha Chỉ Quán thường thấy cặp chữ che-chang, có nghĩa là trở ngại hoặc làm chướng đạo do những ác nghiệp trong quá khứ. (Đọc T46.91a-b).

475 Đại Trí Độ Luận, T25.239a. Bản văn mô tả chi tiết Phật lực biết được căn tánh chúng sinh. Đại Trí Độ Luận đưa ra những thí dụ ba hạng đầu tiên, không có hạng thứ tư: ngài Xá Lợi Phất (Sariputra) và Mục Kiền Liên (Maudgalyayana) tiêu biểu cho hạng thứ nhất, ngài Ương quật ma la (Angulimaliya) tức kẻ giết người, tiêu biểu cho hạng thứ hai, và Bàn Đặc (Cudapanthaka) người học trò nổi tiếng vì chậm hiểu, tiêu biểu cho hạng thứ ba. Chan-jan (T46.213b8-9) ghi nhận hạng thứ tư là phàm phu (prthagjana).

476 Chan-jan (T46.213b11-13) giải thích: {Ngay giây phút nghe được tam diệu đế đầu tiên, ngài liền chứng được sơ quả.. Khi thấy người bỏ gánh nặng trên người xuống, ngài liền chứng quả A la hán. Trong chúng hội Pháp Hoa, ngài là người được Phật thọ ký trước nhất}.

477 Tu tập Chỉ Quán và thiện hạnh.

478 Vua A Xà Thế phạm trọng tội giết cha, là vị vua nhân từ tên Tần Bà Sa La, cũng như thông đồng với người môn đồ xấu ác của Phật là Đề Bà Đạt Đa để tranh đoạt quyền hạn. Theo Chan-jan (T46.213b17-26), trong những đoạn kinh Niết Bàn

(T12.717-728), căn nghiệp của vua A Xà Thế bắt đầu hiển lộ dưới hình thức xấu xa, và những chướng đạo trở thành mụn nhọt khắp thân thể. Cuối cùng khi vua đến trước Phật và tỏ lòng sám hối, chúng ngộ và đắc quả vị thập tín, những ung nhọt liền lành.

Với Ương quật ma la, đọc ghi chú 379 . Theo Chan-jan (T46.213.b27) ngài chứng được vô-sinh-pháp-nhãn.

479 Đại Trí Độ Luận, T25.268a, và Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (Mulasarvastivadin Vinaya, T23.796b). Không kể đến sự ám muội của ông, chỉ học một dòng kệ có thể giúp ông chứng ngộ được pháp vi diệu.

480 T12.641b. Maha Chi Quán đổi ngược thứ tự của hai câu trong kinh. Ở đây Phật giảng dạy cho ngài Ca Diếp rằng một vị Bồ Tát trên đường hoằng pháp vi phạm giới luật, và sám hối những việc mình làm, thì không vì thế mà bị ô nhiễm.

481 Đọc Chan-jan (T46.214a28-b2) đặc biệt ghi chú: những người y theo pháp [Đại Thừa] cũng như những người y theo giới luật, cả hai đều có căn tánh sắc bén để lãnh hội được [Phật] pháp không bị chướng ngại; những người y theo pháp nhưng buông thả giới cấm sẽ có căn tánh sắc bén nhưng lại bị nghiệp chướng; những người buông xuôi pháp nhưng y theo giới cấm sẽ có căn tánh trì trên nhưng không bị nghiệp chướng; và những người phóng túng cả hai pháp và giới luật sẽ là người tri độn và nhiều nghiệp chướng.

482 Từ ‘Tập A Tỳ Đàm Tâm Luận’(T’sa A-p’i-tan hsin lun, T28.949c). Đề Bà Đạt Đa, không kể ác nghiệp của ông, tụng đọc kinh Phật, kết quả sẽ chứng quả giác ngộ (là một Bích Chi Phật) sau khi nghiệp chướng đã trả xong trong địa ngục.

Uất Đầu Lam Phát, là một trong những ông thầy đã dạy thái tử Tất Đạt Đa pháp tu khổ hạnh, vẫn còn tu tập pháp thiền của thế tục (tức Tam Ma Địa cao nhất). Lối tu tập này giúp ông tái sinh các cõi trời, nhưng vì sinh tâm giận dữ khi bị người quấy rối trong lúc tọa thiền, nên sau đó bị đọa vào các cõi thấp kém. Đại Trí Độ Luận (T25.189a) ghi lại chi tiết những việc này, và dùng làm thí dụ cho các lỗi nhìn sai lệch của những người đưa ra sự phân chia giữa loạn và định, và trở nên tự trói buộc vào cái định [như họ tưởng lầm].

483 Từ Đại Trí Độ Luận, T25.161b. Một người Bà la môn say đến gặp Phật và xin được xuất gia. Phật dạy ngài A Nan cạo tóc và mang áo cho ông.. Khi vị tăng này tỉnh rượu, vị này lo sợ về hành động của mình, rời tăng đoàn và vội vàng bỏ đi.. Hẳn nhiên các vị tu sĩ khác bối rối không rõ lý do gì Phật lại cho phép người này gia nhập tăng đoàn ngay, nhưng Đức Thích Ca giải thích rằng vô lượng kiếp trong quá khứ người kia chưa từng vui thích vào đường đạo. Ngày nay, con say đã đưa đường ông, và bắt đầu tiến về chỗ nên đến. Sau nhiều kiếp tái sinh, người này sẽ đạt đạo giải thoát. Chan-jan (T46.214b16-17) ghi lại những điểm chính của câu chuyện, và nói rằng: {Một người tu phạm giới vẫn hơn một người phạm giữ giới, vì [chỉ] giữ giới cấm của thế gian không đưa đến giải thoát}.

484 Đại Trí Độ Luận, T25.161a-b. Phật tuyên thuyết ở đây rằng: {Mặc dù họ đã

phạm giới và sa vào tội lỗi , những người đã vì pháp Phật mà bỏ đời sống thế tục, sau khi nghiệp báo đã cạn khô, sẽ chứng đắc giải thoát.} Đây là một thí dụ điển hình của một tỳ khiêu ni tên là Liên Hoa Sắc {Utpalavarna}. Trước đó bà là một kịch sĩ, một ngày kia bà lấy áo tràng của nhà tu mặc vào người chỉ để vui chơi. Kết quả về sau bà trở thành một tỳ khiêu ni. Vì chưa được thanh tịnh, bà dùng sắc đẹp và phạm giới, khiến sa vào địa ngục. Cuối cùng, khi đã mãn nghiệp báo, bà tái sinh và được gặp Phật Thích Ca Mâu Ni, lại trở thành một tỳ khiêu ni, chứng lục thông và đắc quả A la hán.

Tiểu Phẩm Ba Hiển Đại Quả

[20a24] Trong phẩm ba chúng ta giải thích làm cách nào Chỉ và Quán được thuyết nhằm mục đích chiếu soi sự thanh tịnh và quả báo (kuo-pao) (1) [mục tiêu chân chính] của Bồ Tát. Nếu sự thực hành xa lìa trung đạo (2), [Bồ Tát] sẽ chứng nghiệm quả hoặc báo từ hai cực đoan [luân hồi và Niết Bàn]; nếu sự thực hành thuận theo trung đạo, chư vị sẽ chứng đắc được kết quả vi diệu. Dù họ không sinh ra trong lục đạo [luân hồi] (3), hoa quả báo [mà họ có được trong đời này](4) sẽ trở ở cõi bầy phương tiện [trên đất Phật](5). Cõi thực báo (6) lại càng vi diệu hơn. Cõi nước Nhất Thiết Hương, với bảy tầng lớp và những chiếc cầu bắc ngang như tranh vẽ, là hình ảnh của cõi Phật này (7). Phần này sẽ được nói chi tiết trong đại phẩm VIII (8).

Vấn: {‘Thứ Đệ Thiên Môn’ cũng giải thích về ‘tu chứng’(hsiu-cheng) (9), tương hợp như thế nào với những điều được nói đến ở đây?}.

Đáp: {Trong ‘Thứ Đệ Thiên Môn, ‘tu’ chỉ cho những giới luật hằng ngày, và ‘Chứng’ có nghĩa là chứng nghiệm [kết quả] dưới hình thức hiển lộ. Lại nữa, ‘tu’ ở điểm này là ‘tập nhân’ (hsi-yin), và ‘chứng’ là ‘tập quả’ (hsi-kuo) (10). Cả hai đều có thể chứng được trong đời này. Tuy nhiên, kết quả nói đến [trong phẩm này] ứng vào kiếp vị lai. Về mặt ‘chứng’ có khác trong ‘Thứ Đệ Thiên Môn’. Nhị Thừa chỉ có ‘tập quả’ trong kiếp hiện tại, mà không có quả báo trong kiếp vị lai; nhưng Đại Thừa thì có cả hai}.

Tham Khảo

1 Hai chữ ‘kuo-pao’ dịch là ‘quả’ hoặc ‘báo’ có thể chỉ cho kết quả hỗ tương hoặc nghiệp quả (tức báo) cũng như sự kết trái từ đường lối thực hành (tức quả). Trong phẩm này, hai chữ trên mang nghĩa thứ hai, tức quả vị Bồ Đề. Như Chan-jan (T46.214c20-21) nói: {Quả hoặc báo có nghĩa rằng quả đến dưới hình thức báo. [Thí dụ], nếu có người diệt vô minh, người ấy chứng đắc vô-sinh-pháp-nhãn (anutpatika-dharma-ksanti)}.

2 Chan-jan (T46.214c7-8) nói: {‘Xa lìa trung đạo’ chỉ có nghĩa rằng [Bồ Tát] chưa

diệt được hết vô minh và chưa chứng đắc trung đạo để. Trụ trong pháp thân từ sơ trụ đến thập trụ tức ‘thuận’ [theo trung đạo]. Chỗ này có nghĩa rằng Bồ Tát chưa vào được quả vị chính của thập trụ hoặc phân-chứng-tức trên đường đi của Viên giáo}.

3 ‘Phần đoạn sinh tử’ (fen-tuan-sheng-ssu) mô tả vòng tái sinh trong sáu cõi (tức tam giới) của phàm phu. Các cõi này trái với các cõi siêu luân hồi, hóa sinh vào cõi tịnh (tức A na hàm hoặc A la hán) hoặc đi vào luân hồi như một Bồ Tát đã giác ngộ muốn cứu độ chúng sinh.

4 Kinh Niết Bàn (T12.717a) phân biệt giữa quả báo trong kiếp này (như hoa) và quả báo kiếp sắp đến (như quả). Đại Trí Độ Luận (T25.140c), mặt khác, gọi quả báo an lạc trong kiếp này và kiếp sau là ‘bóng cây’, quả vị Thanh Văn và Duyên Giác là ‘hoa’, và quả Phật là ‘quả’. Ở đây bản văn theo kinh Niết Bàn.

5 Cõi nước Phật và cõi ‘Bảy Phương Tiện’ là cõi thấp nhất thứ hai trong bốn cõi được Trí Khải phân biệt. (Đọc Maha Chỉ Quán, phẩm I, ghi chú 108). Bốn cõi gồm có: Phàm Thánh Đồng Cư Độ, Phương Tiện Hữu Du Độ, Thực Báo Vô Ngại Độ, và Thường Tịch Quang Độ. Tất cả bốn cõi đều gọi là Phật độ vì Phật vào tất cả những cõi này để thuyết pháp cho chúng sinh và hướng chúng sinh về chỗ giác ngộ. Đối với cõi ‘Bảy Phương Tiện’, hai chữ ‘phương tiện’ chỉ cho bảy loại chúng sinh đến được cõi này, không qua phương pháp hoặc cách thức của thế gian. Theo Chan-jan (T46.215a 12-13) con số bảy chỉ cho Người, Trời, Thanh Văn, Duyên Giác của Nhị Thừa, Bồ Tát Thông giáo, Biệt giáo, và Viên giáo là những vị chưa hoàn toàn chứng ngộ trung đạo. Cõi Thực Báo Vô Ngại Độ thứ ba- chỉ có Bồ Tát bắt đầu diệt được vô minh và chứng được nghĩa trung đạo (tức Thập Địa của Biệt giáo hoặc Thập Trụ Phân-Chứng-Tức của chân Viên giáo). Cõi thứ tư là mật tạng của tất cả chư Phật. Chan-jan (T46.214c3 và 214c17) nói rằng cõi Phật được các hành giả Viên Đốn Chỉ và Quán này chứng đắc là cõi thứ ba, Thực Báo Vô Ngại Độ.

6 Theo kinh Niết Bàn, cõi này có nghĩa là quả báo kiếp vị lai. Chan-jan (T46.214c21-23) và Kogi (2.82) đồng ý rằng quả báo này ở quốc độ thứ ba.

7 Từ câu chuyện nổi tiếng của Bồ Tát Dharmodgata và học trò là Sadapralapa (Thường Khóc) trong Pancavimsati. (Đọc Đại Trí Độ Luận, T25.734a-b). Bồ Tát Dharmodgata ở trong thành Nhất Thiết Hương (Sarvagandha). Ngài Sadapralapa khó nhọc tìm đến nơi để được nghe pháp. Cõi nước trong kinh mô tả có bảy lớp ‘đẹp như tranh vẽ’ và mặt đất bằng phẳng, sạch sẽ.

8 Như chúng tôi đã nói trong phần giới thiệu, đại phẩm VIII (Quả hoặc Báo), phẩm IX (Giáo hóa chúng sinh), và phẩm X (Chỉ Quy) đã không được hoàn thành vì những bài giảng của Trí Khải trong Maha Chỉ Quán dừng lại sau phẩm VII (Chánh Quán). Tiêu phẩm 3 về quả hoặc báo này là đại ý của đại phẩm VIII.

9 Phẩm 7 (tức năm phẩm sau cùng) của Thứ Đệ Thiên Môn (T46. 508a-548c) luận về tu chứng đối với pháp thiên thuộc thứ đệ tiệm tiến chỉ và quán. Như Maha Chỉ

Quán, Thứ Đệ Thiên Môn cũng có thêm ba phẩm- (8) Quả Báo, (9) Giáo Hóa, và (10) Chỉ Quy- cũng không bao giờ được hoàn thành. Trong sự liên hệ với Thứ Đệ Thiên Môn, có người muốn biết tại sao đại sư thuyết về ‘tu chứng’ (phẩm 7) hơn là về ‘quả báo’ (phẩm 8).

10 Sabhaga-hetu và Nisyanda-phala hoặc ‘tập nhân’ và ‘tập quả’ mô tả những trường hợp các niệm thiện, ác, và vô ký; nối tiếp cái trước mà phát khởi cái sau. Pháp thiên quán trong Thứ Đệ Thiên Môn trình bày cùng phương thức đưa ra quả báo đặc thù. Như vậy trong [tiền] tu có thể thấy được [hậu] chứng, như ‘tập nhân’ và ‘tập quả’.

Tiểu Phẩm Bốn **Xé Lưới Nghi**

[20b4] Trong phẩm IV chúng ta giải thích Chỉ và Quán nên được thuyết ra như thế nào nhằm mục đích xé tan lưới nghi [có từ vô số] kinh và luận (1). Nếu có người biết dùng Chỉ và Quán để quán tâm, trí tuệ tự bên trong sẽ trở nên minh bạch, và người ấy sẽ hiểu thấu đáo tất cả giáo lý, tiệm cũng như đốn. Giống như có người phá vỡ một hạt bụi làm lộ bày hàng tỉ cuộn kinh, giáo pháp của chư Phật nhiều như cát sông Hằng sẽ được chứng ngộ trong nhất niệm (1).

[20b7] Bất cứ những ai muốn làm lợi ích cho người, muốn đưa ra những đường lối hài hòa với cơ cảm của chúng sinh, phải [có công] hòa hợp căn cơ của chúng sinh với giáo pháp (3). Dù cho một hành giả sau cùng chứng quả Phật, và [có năng lực] giáo hóa chúng sinh [bằng cách hiển thị những điều tương tự], có khi vị ấy hiển thị dưới hình tướng Pháp Vương để thuyết ra đốn giáo và tiệm giáo, hoặc là lấy hình tướng Bồ Tát, Thanh Văn, chư thiên, ma vương, người, ngựa quý, hoặc những loài chúng sinh khác trong mười cõi [pháp giới]. [Dù như vậy], vị ấy luôn luôn đưa ra những phương thức giáo và hóa khế hợp [với nhu cầu chúng sinh].

[20b11] Người ấy có thể [dùng những phương tiện] đã được chư Phật dùng, dựa vào [những giải thích về] đốn hoặc tiệm. Hoặc người ấy có thể dùng trí tuệ của mình thừa thỉnh những câu hỏi quan trọng, nhân đó Phật chuyển pháp đốn hoặc tiệm. Những điều này sẽ được nói chi tiết khi chúng ta học đến đại phẩm IX [Giáo Hóa Chúng Sinh]. Đại phẩm IV [Nhiếp Pháp] cũng có phần nói qua về những điều này (4).

Tham Khảo

1 Hình ảnh ‘lưới nghi’ và ‘xé’ lấy từ kinh Pháp Hoa: Vì bị trói buộc vào các phương tiện [Phật dùng] trước kia, chư Thanh văn và những người khác trong chúng hội bị ném vào sự hoài nghi về bản hoài thuyết pháp nhất thừa của Phật. Được [Phật] hiển lộ rằng tất cả những giáo lý trong ba thừa đều là phương tiện, và

chỉ có một Phật thừa là chân [pháp] (tức phẩm Phương Tiện, kinh Pháp Hoa), lưới nghi của thánh chúng bị xé tan, chư A la hán và Thanh văn chứng ngộ Phật thừa. Đọc T9.10c16-17; Hurvitz, p.50.

Chan-jan (T46.215a6b1) nói: {‘Xé lưới lớn’ có nghĩa rằng xé cái lưới nghi ngờ do sự trói buộc [thiên kiến] vào giáo pháp giả lập. Phần thứ nhất của đoạn văn nói về sự phá mỗi nghi của chính mình cũng như của người. Vì vậy nên [bản văn] nói là ‘phá khắp’. Hơn nữa, hành giả phải hiểu, bằng cách nào tất cả giáo pháp- đốn cũng như tiệm- có từ nhất niệm. Nếu hành giả không dụng được phương tiện trong việc áp dụng pháp quán bất tư nghị để có thể thấy được cảnh giới bất tư nghị trong nhất niệm, thì làm thế nào xé được lưới nghi lớn từ sự [tự mình] ràng buộc vào giáo lý?}

2 Từ kinh Hoa Nghiêm, T9.624a. Đọc Ratnagotravibhaga, T31.827b.

3 Theo Murannaka, p.191.

4 Đại phẩm IV (T46.29c-32a), cùng với đại phẩm II, là một trong hai phẩm ngắn nhất trong Maha Chi Quán. Phẩm này đưa ra những luận đề về ‘một hạnh’ Chi và Quán bao gồm muôn pháp Phật trong chính nó. Luận đề chia ra sáu mục: (1) Toàn thể lý gồm thu trong Chi và Quán, (2) Tất cả phiền não gồm thu, (3) Tất cả trí tuệ gồm thu, (4) Tất cả các hình tướng tu tập gồm thu, (5) tất cả những quả vị chứng đắc gồm thu, và (6) Tất cả giáo pháp gồm thu trong Chi và Quán. Như chúng tôi đã nói trong phần giới thiệu, Trí Khải đã dùng việc thuyết giảng trước khi thuyết đến đại phẩm IX [Giáo hóa chúng sinh].

Tiểu Phẩm Năm Quy Đại Xứ

[20b13] Trong tiểu phẩm V, chúng ta giải thích Chi và Quán được thuyết như thế nào nhằm mục đích đưa hành giả về với tánh Không tối thượng của vạn pháp, tức ‘đại xứ’ (ta-ch’u). (1)

[20b14] Một bàn tay dính [nhựa thông] dễ bị dán chặt (2), và khó ra khỏi giấc mơ say. Có những người đóng sách, tự câu thúc [văn] nghĩa, và tuyên bố rằng cái hiểu của riêng họ là đúng. Họ tranh đoạt với người để cướp lấy gạch, sỏi mà tưởng rằng đó là lưu ly (3). Ngay cả những việc thường ngày, những câu [kệ] đơn sơ họ cũng không lãnh hội được (4), làm sao mà họ không lâm khi đến với lý đạo thâm sâu và mật giáo? Đó là lý do tại sao cần phải luận về chỉ quy (chih-kuei).

[20b17] ‘Chỉ quy’ (5) đưa ra ý nghĩa [nơi chốn] hướng về, như muôn dòng nước đổ vào biển lớn, hoặc những ngọn lửa cháy bùng trên nền trời (6). Hành giả phải phân biệt những ẩn tàng và đến được chỗ thâm sâu mà không kinh sợ (7). Hãy như một người cận sự thông minh, luôn đoán biết được nghĩa bóng của những chữ vua dùng (8). Bất cứ những gì các ông nghe được từ pháp [Phật], phải biết rằng không ngoài [bản hoài] đưa [chúng sinh] đến trí tuệ tối thượng (9). Bất cứ những ai hiểu

được điểm này tức hiểu được ‘chỉ quy đại xứ’ (chih-kuei ta-ch’u)’. ‘Chỉ’ có nghĩa hướng dẫn chính mình đến ba tánh đức [Bồ Đề] (10), và ‘quy’ có nghĩa là hướng dẫn người khác [nhận ra] chính họ: đây là cái gọi là ‘chỉ quy’. Lại nữa, ‘quy’ có nghĩa là tự mình vào được ba tánh đức, và ‘chỉ’ có nghĩa là khiến người khác vào được. Đó là mục tiêu của phẩm ‘Chỉ Quy’.

Ba đức tánh Bồ Đề hoặc Chân Như

[20b23] Giờ đây chúng ta lại giải thích về ‘chỉ quy’ với cả hai nghĩa tông (tsung) và biệt (pieh). Với một giải thích giản lược thì chư Phật xuất hiện trên đời này do một đại sự nhân duyên (11). [Vi bản hoài này, chư vị ứng hiện nhiều thân tướng, dùng [những thân này] để hướng dẫn chúng sinh chúng ngộ được pháp thân [vĩnh hằng và vô tướng]. Một khi những chúng sinh này đã hiểu được pháp thân, chư Phật và chúng sinh quy về pháp thân. Ngoài ra, chư Phật cũng thuyết giảng nhiều loại pháp khác nhau, đưa chúng sinh về nhất-thiết-chủng-trí (i-ch’ieh-chung-chih) (12). Khi đã có được điều tối thượng này, chư Phật và chúng sinh đồng về với bát nhã. Hơn nữa, chư Phật hiển thị nhiều phương tiện, Phật lực, và ứng hóa, giải thoát chúng sinh ra khỏi phiền não của họ. Chư Phật không chỉ giúp một người diệt những trói buộc, mà những trói buộc của tất cả chúng sinh diệt bởi năng lực tịch diệt của Như Lai. Một khi những ràng buộc đã đứt lìa, cả chư Phật và tất cả chúng sinh giải thoát. Kinh Niết Bàn nói: {đưa tất cả con trẻ an nghỉ nơi bí mật tạng (pi-mi-tsang) mà chính Ta đã trú ở đó tự lâu xưa} (13). Đây là sự giản lược hoặc những nét chính về ‘chỉ quy’.

[20c3] Bây giờ là những [giải thích] chi tiết về ba đức tánh: Có ba thân Phật, thân thứ nhất là thân tứ đại, thân thứ hai là thân của [giáo] pháp, và thân thứ ba là thân chân thực. ‘Quy’ là lúc mà các hoạt dụng giáo hóa đã qua, có thể được giải thích như sau: thân tứ đại quy về giải thoát, thân giáo hóa quy về bát nhã, và thân chân thực quy về pháp thân.

[20c6] Chúng ta cũng sẽ nói về ba loại bát nhã: thứ nhất là đạo-chủng-trí (tao-chung-chih), thứ hai là nhất-thiết-trí (i-ch’ieh-chih), và thứ ba là nhất-thiết-chủng-trí (i-ch’ieh-chung-chih) (14). ‘Quy’ có nghĩa là sau khi việc hóa đạo dừng lại, và đạo-chủng-trí quy về giải thoát, nhất-thiết-trí quy về bát nhã, và nhất-thiết-chủng-trí quy về pháp thân.

[20c8] Cũng có ba loại giải thoát: thứ nhất là giải thoát từ chướng ngại của trí phàm phu, thứ hai là giải thoát từ chướng ngại vào giáo thuyết, và thứ ba là giải thoát từ chướng ngại của vô minh (15). Khi đã hoàn tất sự giáo truyền, và quy về đại xứ, hành giả về với giải thoát khi không còn những chướng ngại của trí phàm phu; về với bát nhã khi không còn những trói buộc vào giáo thuyết, và về với pháp thân khi không còn những trói buộc của vô minh. Như vậy, khi nói về những phẩm

tánh đặc thù này, ‘chỉ quy’ vẫn là quy về mật tạng của ba đức tánh [Bồ Đề hoặc chân như].

Sự không thể suy lường của ba đức tánh

[20c12] Bây giờ [nói về] thực chất của ba đức tánh chẳng là ba cũng chẳng là một nhưng bất khả tư nghì. Tại sao?

Nếu chúng ta nói rằng pháp thân chỉ là pháp thân và chỉ có vậy, thì cái gì chẳng phải là [chân] pháp thân. Vì thế, phải biết rằng pháp thân là thân, trong khi, cùng lúc cũng chẳng phải là thân, là thân mà cũng chẳng là thân. Nếu có người trụ trong Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội (Surangama-samadhi) (16), người ấy hiển lộ tất cả thân và tâm. Như vậy, chúng ta dùng chữ ‘thân’. Một khi cái dụng đã thành tựu [những thân này] giải thoát. Trí tuệ chiếu soi những hình tướng vô biên là vô tướng, đó là lý do chúng ta nói rằng ‘chẳng phải thân’. Một khi cái dụng đã làm xong, quy về pháp thân. ‘Quy’ có nghĩa rằng đến với sự chứng ngộ ba thân này tương chẳng đồng chẳng khác, và ‘chỉ’ có nghĩa là thuyết giảng cho người rằng ba thân chẳng đồng chẳng khác. Trong cả hai trường hợp, người ấy vào được mật tạng, và đó là lý do tại sao chúng ta nói rằng ‘chỉ quy’.

[20c21] Nếu chúng ta nói rằng bát nhã chỉ là bát nhã, và chỉ có vậy, thì cái đó chẳng phải là [chân] bát nhã. Vì thế, phải biết rằng chân bát nhã, đồng thời, biết, không-biết, và chẳng phải những thứ này. Bát nhã ở thứ bậc đạo-chủng-trí là cái trí phổ quát trên thế giới sự tướng (17), đó là lý do tại sao chúng ta dùng chữ ‘biết’. Một khi hoạt dụng đã làm xong, liền quy về giải thoát. Bát nhã ở thứ bậc nhất-thiết-trí có cái biết thâm sâu chân thực (chen), đó là lý do tại sao chúng ta dùng chữ ‘không-biết’. Một khi hoạt dụng đã làm xong, liền quy về bát nhã. Bát nhã ở thứ bậc nhất-thiết-chủng-trí có cái phổ trí của trung đạo, đó là lý do tại sao chúng ta dùng chữ ‘chẳng biết chẳng không biết’. Một khi hoạt dụng đã vẹn toàn, liền quy về pháp thân. ‘Quy’ có nghĩa là chứng ngộ ba [tướng] bát nhã chẳng tướng đồng chẳng tướng dị, và ‘chỉ’ có nghĩa thuyết giảng cho người rằng ba tướng bát nhã này chẳng đồng chẳng khác. Cả hai đều vào được mật tạng, và đó là lý do tại sao chúng ta dùng chữ ‘chỉ quy’.

[20c29] Nếu chúng ta nói rằng giải thoát chỉ là giải thoát, và chỉ có vậy, thì đó không phải là [chân] giải thoát. Vì thế phải biết rằng [chân] giải thoát, đồng thời, là giải-thoát, chẳng-giải-thoát, cũng như chẳng phải những thứ này. Giải thoát ở thứ bậc phương tiện thanh tịnh (18) điều phục chúng sinh hữu tình nhưng không bị chúng sinh làm ô nhiễm, đó là lý do tại sao chúng ta dùng chữ ‘giải-thoát’. Một khi việc phải làm đã làm xong liền quy về giải thoát. Giải thoát ở thứ bậc viên tịnh thì không nhận tướng chúng sinh hoặc tướng giải thoát, đó là lý do chúng ta dùng chữ ‘không-giải-thoát’. một khi việc phải làm đã làm toàn vẹn liền quy về bát nhã. Giải thoát ở thứ bậc bản nhiên thanh tịnh thì chẳng giải thoát chẳng không giải thoát.

Một khi việc phải làm đã làm đến chỗ viên thành liền quy về pháp thân. Hoặc tự chứng ngộ, hoặc thuyết giảng cho người, tam-giải-thoát này không có tướng đồng tướng dị. Cả hai đồng thời vào được mật tạng, và đó là lý do tại sao chúng ta dùng chữ ‘chỉ quy’.

Ba đức tánh và ba sự ngăn ngại

[21a7] Bây giờ nói về ba đức tánh chẳng ‘mới’ chẳng ‘cũ’, nhưng đồng thời cả mới lẫn cũ (19). Tại sao vậy? Khi ba chướng ngại (20) che mờ ba đức tánh, vô minh che mờ pháp thân, tự trói buộc vào pháp môn thì che mờ bát nhã, và vô trí ngăn ngại giải thoát. [Dưới những tình huống này], chúng ta gọi tam chướng là ‘cũ’ bởi vì chúng đã có mặt, và chúng ta gọi tam đức là ‘mới’ bởi vì chúng chỉ xuất hiện khi tam chướng không còn. Nhưng [từ lối nhìn rất ráo] thì tam chướng tức tam đức, và tam đức tức tam chướng. Vì tam chướng chính chúng không khác tam đức, tam chướng tuyệt nhiên không phải là ‘cũ’. Và cũng như vậy, tam đức tuyệt nhiên không phải là ‘mới’. Vì là mới mà cũng không là mới, hành giả tương ứng với tam đức trên từng bước đường [của đạo], và liền phát đại tâm chứng đắc Bồ Đề. Và vì là cũ mà đồng thời cũng không là cũ, tam chướng đối trị và hàng phục mỗi bước đường từ sơ phát đại tâm cho đến chứng đắc Phật quả. Vì là cả hai mới và không-mới, cũ và không-cũ, tam đức hiện hữu như lý tánh (li-hsing) vốn có. Nếu có người có được cái hiểu tổng quát rằng tam đức chẳng mới chẳng cũ mà cũng mới cũng cũ, rằng chúng chẳng cùng chẳng khác [với tam chướng], và nếu có người chỉ dẫn cho người khác thuận theo [lý trên]- thì giáo pháp thực sự chỉ quy bí mật tạng (chih-kuei pi-mi-t’ sang chung).

[21a 17] Bây giờ chúng ta sẽ giải thích [về tam chướng một cách riêng rẽ]: Vô minh thì gọi là cũ vì đã có trước, trong khi pháp thân hoặc giác ngộ hoặc trí tuệ chiếu soi (vidya) thì gọi là mới vì diệt được vô minh. Nhưng [ở chỗ rất ráo thì] vô minh tức giác ngộ, và giác ngộ tức vô minh. Vì vô minh chính nó đồng với giác ngộ, vô minh không phải là cũ (có trước), và cũng như vậy, giác ngộ cũng không phải là mới. Tự trói buộc vào pháp môn thì gọi là cũ vì nó có trước, trong khi [thấy được] vô tướng thì đó là mới vì nó bãi xóa sự trói buộc vào hình tướng. Nhưng [ở chỗ rất ráo thì] tướng tức vô tướng, và vô tướng tức tướng. Cái nào là cái mới và cái nào là cái cũ? Sự ngu tối chỉ cho cũ vì có trước, trong khi hiểu biết chỉ cho mới vì xóa bỏ sự ngu tối. Nhưng [ở chỗ rất ráo thì] sự ngu tối chính nó đồng với hiểu biết, và kiến thức đồng với sự ngu tối. Cái nào là mới và cái nào là cũ ?

[21a24] Nếu có người chứng đắc được rằng mới và cũ chẳng đồng chẳng khác, hoặc tổng quát hoặc đặc thù, và nếu có người dạy người dạy người khác thuận theo, thì đây gọi là ‘chỉ quy bí mật tạng’. Một cặp đối nghịch như tung và hoành, mở và đóng, thủy và chung (21), tất cả đều được hiểu tương tự.

Ý nghĩa của Chỉ và Quy

[21a 26] [Ý nghĩa của cặp] ‘Chỉ Quy’ cũng có thể được hiểu như sau: chỉ, không-chỉ, chẳng chỉ chẳng không chỉ; quy, không-quy, chẳng quy chẳng không quy- mỗi mỗi [có thể được hiểu] vào mật tạng. Chỗ này có thể hiểu tương tự với cách lập luận trước, vì ‘chỉ’ là tự giác, ‘không-chỉ’ là dạy người (22), và ‘chẳng chỉ chẳng không chỉ’ là sự vắng mặt của cả ngã và tha.

[21a 27] Tánh tịch tịnh của tam đức diễn bày ‘chỉ quy’. Từ ngữ nào có thể mô tả được nó? Người ta làm cách nào để dán cho nó một nhãn hiệu? Nếu bắt buộc phải có tên thì chúng ta gọi đó là trung đạo, chân như, pháp thân, chẳng tịch chẳng chiếu (23). Hoặc là chúng ta dùng những danh từ như ‘nhất thiết chủng trí’, ‘đại trí tuệ viên mãn’ (24), ‘bát nhã ba la mật’, ‘trí hoặc quán’; hoặc là chúng ta gán cho nó những nhãn hiệu như ‘Thủ Lăng Nghiêm tam muội’, ‘Đại Bát Niết Bàn’, ‘giải thoát bất khả tư nghị’ (25), hoặc ‘chỉ’.

[21b5] Vì thế, phải biết rằng mỗi mỗi khía cạnh trong toàn bộ [giáo lý] về phẩm tánh, ngữ ngôn, và thần thông [thị hiện] đều vào mật tạng.

[21b6] Chỉ quy này: Là gì? Ở đâu? Là ai? (26). Đường ngôn ngữ bị cắt đứt (27), Cái tâm hành kia đã bị diệt (28). Tịch diệt, như hư không. Đây là cái chúng ta gọi là ‘chỉ quy’. Những điều này sẽ được nói chi tiết trong đại phẩm X (29).

HẾT

Tham Khảo

1 Kogi (2.89) nói rằng hành và chúng rốt ráo đưa hành giả về nơi không còn đường phân chia giữa nhân (thực hành) và quả (chứng ngộ), giữa ngã và tha.

2 Từ kinh Niết Bàn, T12.761a 17-b5. Đọc kinh A Hàm (Samyuktagama, T2.173b-c). Trong bản Pali (Samyutta-nikaya, 47.1.7) là đoạn ‘kinh Khi’ (Makkata-sutta), do Rhys-Davids và Woodward dịch trong tác phẩm ‘The Book of the Kindred Saying’, 5.127-128. Những ai còn quần quanh trong vòng trói buộc và trong những lối thấy nghiêng ngửa sánh với chú khi không thể ngừng sờ tay vào chất keo mà người thợ săn đã gài bẫy. Một tay của chú đã bị dính keo, và khi chú cố sức thoát ra thì cả tay kia, hai chân, và miệng đều bị keo dán chặt. Rồi thì người thợ săn trở lại, dùng cây sào kéo chú khi khốn khổ kia lên, sẵn sàng một món ăn cho buổi chiều. Chú khi tượng trưng cho phàm phu (prthagjana) chưa có được cái nhìn chân chính vào pháp Phật, người thợ săn tượng trưng cho tà quái, và hủ keo tượng trưng cho lòng mong cầu ái dục. Trong kinh Niết Bàn có một tỷ dụ nói rộng về khuynh hướng [dụng tâm] của phàm phu- tức trói buộc và thiên lệch- giảng sai lạc giáo lý của Phật và Bồ Tát về tâm, nhân duyên, và nhân quả.

3 Từ kinh Niết Bàn, T12.617c.

4 Chan-jan (T46.215b27-8) phê bình ở đây rằng: {Cũng có những người vào được lý thâm thâm nhưng chưa có được thực nghiệm, như những vị thiên-sư-đốn-ngộ (tun-wu ch'an-shih) từ Tao-shu thuộc đạo tràng K'uai-chi, có thể biết được pháp thâm sâu nhưng lại hoàn toàn không biết những vấn đề thường nhật}.

5 Chan-jan (T46.215b29-c2) nói: {'Bản văn' chỉ cho giáo pháp, 'Chỉ' là ý nghĩa hoặc sự diễn đạt. 'Quy' là hướng về. 'Chỉ quy' có nghĩa là nơi mà giáo pháp hướng về}.

6 Chan-jan (T46.215c2-3) nói tương tự: {Nước và lửa sánh với giáo hoặc pháp, lối quy về như được nói trong bản văn, và biển lớn với trời xanh tượng trưng cho các nơi chốn mà giáo pháp phát sinh}.

7 Chan-jan (T46.215c3-4) nói: {Nếu cái hiểu của các ông thâm nhập vào mật giáo, và hiểu được nguyên lý thâm sâu, thì các ông sẽ không làm phí phạm giáo lý siêu việt, cũng không làm trở ngại những nguyên lý thông thường}.

8 Dựa vào một tỷ dụ trong kinh Niết Bàn, T12.662b. Ở đây Phật so sánh một vị vua ra lệnh mang saindhava đến cho vua. Trong Phạm ngữ, chữ saindhava không rõ nghĩa, có thể đến từ chữ sindhu (sông, Ấn hà, biển, hoặc thành phố Sind), và cũng có thể là 'thuộc về biển, con ngựa thành Sind, hoặc một người từ thành Sind, muối ở Sind, một bình chứa nước v.v... Kinh đưa ra bốn nghĩa khả dĩ: muối, bình chứa nước, nước, và ngựa. Chỉ có người cận thân thông minh mới có thể đoán biết ông vua này muốn vật gì trong bốn thứ theo thời điểm: muối nếu vua đang ăn, bình nước nếu vua muốn uống, nước nếu vua muốn rửa, và ngựa nếu vua muốn ra ngoài. Cũng vậy, người học pháp Phật thông minh biết rằng khi Phật thuyết (Tiểu Thừa) rằng vạn pháp là vô thường, khổ, vô ngã, và bất tịnh; Phật muốn dạy, một cách thâm sâu rằng tánh của vạn pháp là thường, lạc, ngã, và tịnh.

9 Sarvajnabhumi. Hoặc nền tảng hoặc sự chứng đắc Phật trí- tức Bồ Đề. Danh từ này xuất hiện trong kinh Pháp Hoa (đọc T9.19a).

10 Pháp thân, bát nhã, và giải thoát, theo kinh Niết Bàn (T12.616b8-14) trình bày tam Bồ Đề thường trụ hoặc giác ngộ.

11 Gián tiếp nói đến đoạn kinh nổi tiếng trong phẩm 'Phương Tiện' kinh Pháp Hoa (T9.7a 21-28; Hurvitz, 30): {Chư Phật, Thế Tôn xuất hiện trên thế gian này vì muốn chúng sinh nghe được tri kiến Phật, và giúp chúng sinh thanh tịnh. Chư Phật xuất hiện... khai thị, ngộ, và nhập tri kiến Phật}.

12 Sarvakarajnata- trí thứ ba và là trí cao nhất nói trong Pancavimsati và Đại Trí Độ Luận, thường được tôn giả Tuệ Tư và Trí Khải nói đến như những thí dụ trong tam đế. Đọc T25.257c-260c; Lamotte, Traité, 4.1758-1759. Nhất Thiết Chủng Trí là trí Phật và Bồ Tát bất thối chuyển, là những bậc, theo Thiên Thai Tông đã mở Phật nhãn và vào thẳng trung đạo. Trí thứ nhất- Nhất Thiết Trí (sarvajnata) là trí tuệ vào Không, hợp với trí giải thoát của Nhị Thừa và Bồ Tát sơ phát tâm. Trí thứ hai- Đạo Chủng Trí (margajnata) là trí của Giả đế, hợp với trí tuệ phương tiện thiện xảo của Bồ Tát Đại Thừa.

13 T12.616b8. Đoạn văn kinh tiếp tục nói về bí mật tạng tương ứng với ba đức tánh (pháp thân, bát nhã, và giải thoát) trong sự hòa hợp viên mãn. Chúng chẳng đi theo đường tung hoặc đường hoành nhưng hiện diện bình đẳng vẹn toàn như ba dấu gạch làm thành chữ {i} trong văn tự Siddham, hoặc như ba con mắt trên trán của Mahesvara.

14 Trí tuệ thứ ba nói trong ghi chú 12 ở trên.

15 Không rõ xuất xứ về ba chương ngại này. Cũng không thấy trong những chú giải và luận đề của Chan-jan, Kogi, Shiki, Kojutsu.

16 Trong kinh xung tán cùng tên (T no. 642), đây là tam muội thứ nhất trong 108 đại tam muội ghi trong Đại Trí Độ Luận (và Pancavimsati), T25. 396b27 và 398c27 nói rằng Bồ Tát biết tướng trạng, sự tương ứng, và chiều sâu của tam muội này như một tướng quân biết được sức mạnh của binh sĩ. Cũng vậy, một Bồ Tát đã chứng được tam muội này thì không một thiên ma, phiền não ma nào có thể làm hại, như một vị chuyển luân vương... có thể vào tất cả mọi nơi không trở ngại. Thiên Thai Tông so sánh với sự chứng đạt được trung đạo, nhất thiết chủng trí, mở được Phật nhãn, vào sơ trụ (của Viên giáo). Đọc ‘Tiêu Chỉ Quán’, T46.472c9-473a 10.

17 Kogi (2.95) nói rằng không lầm lỗi trong sự nhận thức về sự tương.

18 Loại thứ nhất trong ba loại giải thoát, hai loại kia là (b) viên tịnh giải thoát, và (c) bản nhiên thanh tịnh giải thoát. Trí Khải nói về những loại giải thoát này nhiều nơi trong Maha Chỉ Quán (T46.140b) cũng như trong ‘Duy Ma Kinh Huyền Sớ’ (Wei-mo ching huan-shu, T38.553c2) và ‘Kim Quang Minh Huyền Nghĩa’ (Chin-kuang-ming huan-i, T46.140b) là ‘tam Niết Bàn’. Cũng như Maha Chỉ Quán ở đây, cả ba trường hợp đều được nói đến trong những phần nói về ba đức tánh (pháp thân, bát nhã, và giải thoát).

19 Chan-jan (T46.216a 23-25) và Kogi (2.96) đều nói rằng ‘tam chương’ nên đi cùng với ‘tam đức’ ở đây. Chan-jan nói: {[Ở đây] có phần luận tổng quát về tam đức và tam chương, nơi mà những chương ngại và tánh đức trong sự tương phản [được cho thấy] là không khác, mà đồng thời cũng là khác. Nếu có người luận về chương và đức theo cái nhìn về lý (li), chúng là bất nhị, và như vậy không có [bất cứ sự phân chia] giữa ‘mới’ và ‘cũ’.

20 Tam chương (san-chang) nói đến ở đây không khác avarana-traya hoặc phiền não chương, nghiệp chương, và sự tương tự thường thấy trong Maha Chỉ Quán, ngoài ba chương ngại đề cập đến ở trên như vô trí, trói buộc vào hình tướng, và vô minh. Chan-jan (T46.216b2) có ý rằng ba chương ngại tương tự với tam hoặc : kiến hoặc, tu hoặc và trần sa hoặc (làm chương ngại phương tiện hạnh của Bồ Tát), và căn bản vô minh (làm chương ngại trung đạo). Lối nhìn này dường như căn cứ vào ‘Pháp Hoa Huyền Nghĩa, T33.742b28-c18’.

21 Chan-jan (T46.216b4-5) nói: {Khi đưa ra tam đức trong đoạn văn, pháp thân phải đi trước, rồi đến bát nhã, và sau cùng là giải thoát. Đây gọi là theo đường

‘tung’. Nhưng khi luận từng phần một, theo ý nghĩa để một được phát huy và phân tích như ba, thì là theo đường ‘hoành’. Đây cũng là cái chúng ta gọi là ‘quảng’. Ba thu về một là cái chúng ta gọi là ‘hiệp’. Khởi tâm cầu giác ngộ là ‘thủy’, và chúng quả Bồ Đề là ‘chung’. Hoặc [thuyết pháp tại] vườn nai là ‘thủy’, và [nằm xuống giữa] hai tàng cây là ‘chung’}.

22 Kogi (2.98) nói: {‘không-chỉ’ vì giáo pháp phải ứng hợp với những mê vọng của họ (thay vì theo chân lý).

23 Tương tự như Chỉ và Quán được hiểu ở đây là kết quả của tu tập hơn là một dụng cụ để đến chỗ cứu cánh.

24 Tên gọi trí Phật, trong kinh Pháp Hoa (T9.32b29).

25 Từ phẩm kinh cùng tên trong kinh Duy Ma Cát, T14.546b-c. Một Bồ Tát đạt đến giải thoát có thể đặt núi Tu Di vào một hạt cải, biển lớn vào một lỗ chân lông, nắm cả vũ trụ trong bàn tay, và khiến thời gian dài ngắn theo ý muốn- vì Bồ Tát đã chứng ngộ được tánh rỗng lặng của tất cả những điều này.

26 Kogi (2.100) nói rằng câu thứ nhất trong ba câu hỏi này xóa bỏ danh (chủ quan), câu thứ hai xóa bỏ sắc (khách quan), và câu thứ ba xóa bỏ ngã (nhìn như hiện hữu). Không có gì còn lại.

27 Sarva-vada-carya-uccheda.

28 Citta-pravr̥tti-sthiti-nirodha.

29 Những bài giảng về phẩm X, như nói trên, đã không bao giờ được hoàn thành.

Thư mục

A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận của Thế Thân, Huyền Trang dịch, T vol. no. 1558.

A Tỳ Đạt Ma Tỳ Bà Sa luận, Huyền Trang dịch, T vol. 27, no.1545.

A Xà Thế Vương Vấn Ngũ Nghịch Kinh, Pháp Cự dịch, T vol. 14, no. 508.

Chiêm Sát Thiện Ác Nghiệp Báo Kinh, Bồ Đề Đăng (Bodhidipa) dịch, T vol. 17, no. 839.

Thiền Môn Quy Thức, Hoài Hải, T 51.250c-251b.

Trường A Hàm Kinh, Giác Minh (Buddhayasas) và Trúc Phật Niệm (Chu Fo-nien) dịch, T vol. 1, no. 1.

Thành Thật Luận, Cưu Ma La Thập dịch, T vol. 32, no. 1646.

Thất Phật Bát Bồ Tát Sở Thuyết Đà La Ni Thần Chú Kinh, không rõ người dịch vào đời Đông Tấn, T vol.21, no. 1332

Già Da Sơn Đỉnh Kinh, Bồ Đề Lưu Chi (Bodhiruci) dịch, T vol. 14. no. 465.

Thiên Thủ Nhãn Đại Bi Tâm Chú Hành Pháp, Tri Lễ (Chih-li), T vol. 46, no. 1950.

Trí Giả Đại Sư Truyện Luận, Phật Tổ Thống Kỷ, T49. 440a-c.

Chỉ Quán Phụ Hành Truyền Hoằng Quyết, Trạng Nhiên, T vol.46, no. 1912.

Chỉ Quán Nghĩa Lê, Trạng Nhiên, T vol. 46, no. 1913.

Chỉ Quán Đại Ý, Trạng Nhiên, T vol. 46, no. 1914.

Kim Quang Bát Nhã Ba La Mật Kinh, Cưu Ma La Thập, T vol. 8, no. 235.
Kim Quang Bát Nhã Ba La Mật Kinh Luận, Thế Thân, Bồ Đề Lưu Chi dịch, T vol. 25, no. 1511.
Kim Quang Minh Sát Pháp, Trí Khải, Quốc Thanh Bách Lục, T46. 796a-b.
Kinh Lễ Pháp, Trí Khải, Quốc Thanh Bách Lục, T46. 794a-795a.
Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, Đạo Nguyên, T vol. 51, no. 2076.
Triệu Luận, Tăng Triệu, T vol. 45, no. 1858.
Tịnh Độ Thập Nghi Luận, Trí Khải, T vol. 47, no. 1961.
Thỉnh Quán Thế Âm Sát Pháp, Trí Khải, Quốc Thanh Bách Lục, T46.795b-796a.
Thỉnh Quán Thế Âm Bồ Tát Tiêu Phục Độc Hại Đà La Ni Kinh, Nan Đề dịch, T vol. 20, no. 1043.
Thỉnh Quán Âm Kinh Sớ, Quán Đảnh, T vol. 39, no. 1800.
Cứu Cánh Nhất Thừa Bảo Tánh Luận, Lạc Na Ma Đề (Ratnamati) dịch, T vol. 31, no. 1611.
Cưu Ma La Thập Pháp Sư Đại Nghĩa, Cưu Ma La Thập và Lô Sơn Huệ Viễn, T vol. 45, no. 1856.
Chư Pháp Vô Hành Kinh, Cưu Ma La Thập dịch, T vol. 15, no. 650.
Chú Duy Ma Cật Kinh, Tăng Triệu, T vol. 38, no. 1775.
Xuất Diệu Kinh, Trúc Pháp Niệm dịch, T vol. 4, no. 212.
Giác Ý Tam Muội, Trí Khải. (Độc Thích Maha Bát Nhã Ba La Mật Kinh Giác Ý Tam Muội).
Trung Luận, Long Thọ, Cưu Ma La Thập dịch, T vol. 30. No. 1564.
Trung A Hàm Kinh, Tăng Già Đề Bà dịch, T vol. 1, no. 26.
Pháp Hoa Kinh An Lạc Hạnh Nghĩa, Tuệ Tư, T vol. 46. no. 1926.
Pháp Hoa Kinh Sớ (Đạo Sinh), HTC vol. 150.
Pháp Hoa Kinh Nghĩa Ký, Pháp Dung, T vol. 33, no. 1715.
Pháp Hoa Huyền Nghĩa, Trí Khải. Độc Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Huyền Nghĩa.
Pháp Hoa Huyền Nghĩa Thích Tiêm, Trạng Nhiên, T vol. 33, no. 1717.
Pháp Hoa Tam Đại Bộ Bồ Chú, Tùng Nghĩa, HTC vols. 43-44.
Pháp Hoa Tam Muội Sát Nghi, Trí Khải, T 46, no. 1941.
Pháp Hoa Thập Diệu Bất Nhị Môn Thị Châu Chỉ, Nguyên Thanh, HTC 100.
Pháp Hoa Văn Cú, Trí Khải. Độc Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Văn Cú.
Pháp Hoa Văn Cú Ký, Trạng Nhiên, T34. 1719.
Phương Đăng Sát Pháp, Trí Khải, T46.796b-798c.
Phương Đăng Tam Muội Hành Pháp, Trí Khải, T46.1940.
Phương Đăng Đà La Ni Kinh. Độc Đại Phương Đăng Đà La Ni Kinh.
Phật Tổ Thống Ký, Chí Bàn, T49.2035.
Phú Pháp Tạng Nhân Duyên Truyện, Đàm Diệu, T50.2058.
Tượng Pháp Quyết Nghi Kinh, T85. 2870.
Tiểu Chi Quán, Trí Khải. Độc Tu Tập Chi Quán Tọa Thiên Pháp Yếu.

Tâm Kinh. Đọc Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh.
Tu Tập Chỉ Quán Tọa Thiền Pháp Yếu, Trí Khải, T46. 1915.
Hoa Thủ Kinh, Cưu Ma La Thập, T16.no.657.
Hoa Nghiêm Kinh. Đọc Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh.
Hoàng Minh Tập, Tăng Hựu, T52.2102.
Nhân Vương Kinh. Đọc Nhân Vương Bát Nhã Ba La Mật Kinh.
Nhân Vương Bát Nhã Ba La Mật Kinh, Cưu Ma La Thập dịch, T8.245.
N hư Lai Bí Mật Tạng Kinh, không rõ người dịch, T17.821.
N hư Lai Tạng Kinh. Đọc Đại Phương Đẳng N hư Lai Tạng Kinh.
Thụy Ứng Kinh. Đọc Thái Tử Thụy Ứng Bồ Nhởi Kinh.
Quán Âm Dung Tâm Giải, Trí Lễ. Đọc Tứ Minh Tôn Giả Giáo Hành Lục, T46.
865c-868a.
Quán Phật Tam Muội Hải Kinh, Phật Đà Bạt Đà (Buddhabhadra) dịch, T15.643.
Quán Tâm Luận, Trí Khải, T46. no. 1920.
Quán Tâm Luận Sớ, Quán Đảnh, T36. No. 1921.
Quán Hư Không Tạng Bồ Tát Kinh, Đàm Ma Mật Đa (Dharmamitra) dịch, T9. No.
277.
Quán Phổ Hiền Kinh. Đọc Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh.
Quán Phổ Hiền Bồ Tát Hành Pháp Kinh, Đàm Ma Mật Đa dịch, T9. 277.
Quán Vô Lượng Thọ Phật Kinh Sớ, Trí Khải, T37.1750.
Quán Vô Lượng Thọ Phật Kinh Sớ, Thiện Đạo, T37.1753.
Quán Vô Lượng Thọ Phật Kinh Sớ Diệu Tông Sao, Trí Lễ, T37.1751.
Quốc Thanh Bách Lục, Quán Đảnh, T46.1934.
Lăng Già A Bạt Đa La Bảo Kinh, Cầu Na Bạt Đà La (Gunabhadra) dịch, T16.670.
Lập Chế Pháp, Trí Khải, đọc Quốc Thanh Bách Lục T46.793b-794a.
Lục Túc Nghĩa, Hạnh Mãn, HTC 100.
Lục Diệu Pháp Môn, Trí Khải, T46.1917.
Maha Chi Quán Phụ Hành Giảng Nghĩa, Chiku.
Maha Chi Quán Phụ Hành Giảng Thuật, Shudatsu.
Di Lặc Hạ Sanh Thành Phật Kinh, Cưu Ma La Thập dịch T14.454.
Diệu Pháp Liên Hoa Kinh, Cưu Ma La Thập dịch, T9.262.
Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Huyền Nghĩa, Trí Khải, T36.1716.
Diệu Pháp Liên Hoa Kinh Văn Cú, Trí Khải, T34.1718.
Maha Chi Quán, Trí Khải, T46.1911.
Maha Chi Quán Phụ Hành Sưu Yếu Ký, Trạm Nhiên, HTC. 99
Maha Bát Nhã Ba La Mật Kinh, Cưu Ma La Thập dịch, T8.223.
Maha Bát Nhã Ba La Mật Đại Minh Chú Kinh, Cưu Ma La Thập dịch, T8.250.
Maha Tăng Kỳ Luật, Phật Đà Bạt Đà và Pháp Hiền dịch, T22.1425.
Ban Châu Tam Muội Kinh, Chi Lô Ca Sám (Lokaksema) dịch, T13.418.
Hiền Hộ Bồ Tát Kinh, không rõ người dịch, T13.419.

Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh, Huyền Trang dịch, T8.251.
Bi Hoa Kinh, Đàm Vô Sấm dịch, T3.157.
Biệt Lập Chúng Chế, Tuân Thức, HTC 101.309-311a.
Phổ Lễ Pháp, Trí Khải. Đọc Quốc Thanh Bách Lục, T46.795a-b.
Bồ Tát Địa Trì Kinh, Đàm Vô Sấm dịch, T30.1581.
Bồ Tát Anh Lạc Bản Nghiệp Kinh, Trúc Phật Niệm, T24.1485.
Tam Quán Nghĩa, Trí Khải, HTC 98.
Tam Bảo Luận, Lô Sơn Huệ Viễn. Đọc Hung-ming-chi, T52.34b-34c.
Sách Định Chỉ Quán, Lương Túc, HTC 99.
Thắng Man Sư Tử Hồng Nhất Thừa Đại Phương Tiện Phương Quảng Kinh, Cầu Na Bạt Đà La dịch, T12.353.
Thích Thiên Ba La Mật Thứ Đệ Pháp Môn, Trí Khải, T46.1916.
Thập Trụ Tỳ Bà Sa Luận, Long Thọ. Cưu Ma La Thập dịch, T26.1521.
Thích Môn Quy Kính Kinh, Đạo Tuyên, T45.1896.
Thích Maha Bát Nhã Ba La Mật Kinh Giác Ý Tam Muội, Trí Khải, T46.1922.
Thập Bất Nhị Môn, Trạm Nhiên, T46.1927.
Thập Bất Nhị Môn Chỉ Yếu Sao, Tri Lễ, T46.1928.
Thập Tụng Luật, Công Đức Hoa (Punyatara) và Cưu Ma La Thập dịch, T23.1435.
Thập Địa Kinh Luận, Thế Thân. Bồ Đề Lưu Chi dịch, T26.1522.
Sử Thiệp Diên Khánh Tự, Tri Lễ. Đọc Tứ Minh Tôn Giả Giáo Hành Lục, T46.909a-910a.
Thủ Lăng Nghiêm Tam Muội Kinh, Cưu Ma La Thập dịch, T15.642.
Tứ Giáo Nghĩa, Trí Khải, T46.1929.
Tứ Phần Luật, Giác Minh Sa Môn và Trúc Phật Niệm, T22.1428.
Tư Ích Phạm Thiên Sở Vấn Kinh, Cưu Ma La Thập dịch, T15.586.
Tứ Minh Tôn Giả Thực Lục, Tắc Toàn. Đọc Tứ Minh Tôn Giả Giáo Hành Lục, T46.919b-920a.
Tứ Minh Thập Nghĩa Thư, Tri Lễ, T46.1936.
Tứ Minh Tôn Giả Giáo Hành Lục, Tông Hiểu soạn, T46.1937.
Tứ Niệm Trụ, Trí Khải, T46.1918.
Tùy Thiên Thai Trí Giả Đại Sư Biệt Truyện, Quán Đảnh, T50.2050.
Tùy Tự Ý Tam Muội, Tuệ Tư, HTC.98.
Đại Trí Độ Luận, Long Thọ. Cưu Ma La Thập dịch, T25.1509.
Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh, Phật Đà Bạt Đà dịch, T9.278.
Đại Phương Tiện Phật Báo Ân Kinh, không rõ người dịch, T3.156.
Đại Phương Đẳng Như Lai Tạng Kinh, Phật Đà Bạt Đà dịch, T16.666.
Đại Phương Đẳng Đại Tập Kinh, T13.397. Dharmaksema dịch.
Đại Phương Đẳng Đà La Ni Kinh, Pháp Chúng, T21.1339.
Đại Phật Đảnh Như Lai Mật Nhân Tu Chứng Liễu Nghĩa Chư Bồ Tát Vạn Hạnh Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Pan-tz'u-mi-ti dịch, T19.945.

Đại Hoa Nghiêm Trường Giả Vấn Phật Na La Diên Luật Kinh, T14.547.
Đáp Hoàn Huyền Minh Báo Ứng Luận, Lô Sơn Huệ Viễn. Đọc Hung-ming-chi, T52.33b-34a.
Đại Bát Niết Bàn Kinh, Dharmaksema dịch, T12.374.
Đại Bát Niết Bàn Kinh, Huệ Nghiêm dịch và hiệu đính, T12.375.
Đại Bát Niết Bàn Kinh Tập Giải, Bảo Lượng, T37.1763.
Đại Bảo Tích Kinh, Bồ Đề Lưu Chi dịch, T11.310.
Đại Thừa Khởi Tín Luận, Mã Minh, T32.1666.
Đại Thừa Nghĩa Chương, Tịnh ƒ nh Huệ Viễn, T44.1851
Thái Tử Thụy Ứng Bản Khởi Kinh, Chi Khiêm, T3.185.
Thiên Trúc Biệt Tập, Huệ Quán HTC 101.
Thiên Trúc Tự Thập Phương Trụ Trì Nghi, Tuân Thúc HTC101.306b-309a.
Thiên Thai Thiên Lâm Tự Ty, Lương Túc. Đọc Phật Tổ Thống Kỷ, T49.438b-c.
Thiên Thai Giáo Tùy Hàm Mục Lục, Tuân Thúc, HTC 101.263b-266b.
Thiên Thai Chỉ Quán Thống Lệ, Lương Túc. Đọc Phật Tổ Thống Kỷ, T49.438c-440a.
Thiên Thai Tứ Giáo Nghi, Đé Quán, T46.1931.
Tập A Hàm Kinh, Cầu Na Bạt Đà La dịch, T2.99.
Thiên Thai Tổ Thừa Ký, Tuân Thúc, THTC 101.262b-263b.
Tập A Tỳ Đàm Tâm Luận, Pháp Cứu tôn giả (Dharmatrata) soạn. Tăng Già Bạt Ma (Sanghavarman) dịch, T28.1552.
Tăng Tu Giáo Uyển Thanh Quy, Tự Khánh, HTC. 101.
Tăng Nhất A Hàm Kinh, Tăng Già Đề Bà (Sanghadeva) dịch, T2.125.
Tối Diệu Thắng Định Kinh, Quan Khẩu Chân Đại, Tokyo: Iwanami bunko, 1969.
Thiên Thai Chỉ Quán Nghiên Cứu.
Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh, Cưu Ma La Thập dịch, T14.475.
Duy Ma Kinh Huyền Sớ, Trí Khải, T38.1777.
Vị Tăng Hữu Nhân Duyên Kinh, Đàm Cảnh dịch, T17.754.
Văn Thù Sư Lợi Sở Thuyết Maha Bát Nhã Ba La Mật Kinh, Mạn Đà La Tiên (Mandrasena) dịch, T8.232.
Văn Thù Sư Lợi Vấn Kinh, Tăng Già Bà La (Sanghabara) dịch, T14.468.
Văn Thù Sư Lợi Vấn Bồ Đề Kinh, Cưu Ma La Thập dịch, T14.464.
Ngũ Phần Luật, Phật Đà Thập (Buddhajiva) và Trúc Đạo Sinh dịch, T22.1421.
Vô Lượng Nghĩa Kinh, Đàm-Ma-Già-Đà-Da-Xá (Dharmagatayasas) dịch, T9.276.
Ương Quật Ma La Kinh, Cầu Na Bạt Đà La (Gunabhadra) dịch, T2.120.